

Elita Luisa Rincón Castillo

ENSAYOS DE ÉTICA



**APLICADA
A LA POLÍTICA,
ECONOMÍA
Y RELACIONES
INTERNACIONALES**

EDILUZ
EDITORIAL DE LA
Universidad del Zulia



**ENSAYOS DE ÉTICA APLICADA
A LA POLÍTICA, ECONOMÍA
Y RELACIONES INTERNACIONALES**

Elita Luisa Rincón Castillo

Prohibida su reproducción, adaptación, representación o edición, sin la debida autorización de la Universidad del Zulia o de los autores.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

ISBN: 978-980-18-3606-3

Depósito Legal: ZU2023000034

Editorial de la Universidad del Zulia (EDILUZ).
Ciudad Universitaria Dr. Antonio Borjas Romero.
Facultad de Humanidades y Educación. Sótano del Bloque C. Apartado 526. Teléfonos (424) 5621618

Correo Electrónico: direccionediluz2020@gmail.com
Maracaibo, Venezuela.

Julio, 2024

Publicación financiada por el autor Jorge García Tamayo

ISBN: 978-980-18-3606-3



9

Contenido

PRESENTACIÓN	11
CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS DE ÉTICA APLICADA	17
Introducción	17
1. Origen etimológico de la ética	18
4. Objeto de la ética	21
5. División de la ética	22
5.1. Según el sujeto	22
5.2. Según la fuente de moralidad	23
6. Sistemas éticos o teorías éticas	24
7. Ética aplicada o práctica	25
Reflexiones finales	26
Referencias	28
CAPÍTULO II: ÉTICA Y POLÍTICA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES	31
Introducción	31
1. Semblanza biográfica de Platón y Aristóteles	32
1.1. Platón: vida y obra	33
1.1.1. Vida	33
1.1.2. Sus obras	35
1.2. Aristóteles: vida y obra	37
1.2.1. Vida	38
1.2.2. Sus obras	41
2. Concepción de la ética en Platón y Aristóteles	42
2.1. La concepción de la ética en Platón	43
2.1.1. El sentido de la ética	43

2.1.2. El Sumo Bien	45
2.1.3. La escala de bienes en el “Filebo”	46
2.2. La concepción de la ética en Aristóteles	52
2.2.1. El sentido de la ética	53
2.2.2. El Ser y el Bien	54
2.2.3. El Bien Supremo: la felicidad	56
3. La visión de la política en Platón y Aristóteles	65
3.1. Contexto histórico de las ideas políticas en Grecia	65
3.1.1. Marco general de la reflexión política en la Grecia Antigua	65
3.1.2. Las grandes ideas de la Atenas democrática	67
3.2. La visión de la política en Platón	68
3.2.1. La República	71
3.2.2. El hombre de Estado: El Político	79
3.2.3. Las Leyes	80
3.3. La visión de la política en Aristóteles	82
3.3.1. La Política en la escala de las ciencias	83
3.3.2. La comunidad política	84
3.3.3. Formas de gobierno	89
Reflexiones finales: comparación de las teorías ético-política en Platón y Aristóteles	90
Referencias	97
CAPÍTULO II: ÉTICA Y ECONOMÍA EN LA OBRA DE ADAM SMITH: LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES	99
1. Contexto de la obra de Adam Smith: el Siglo XVIII europeo “El Siglo de las Luces”	103

1.1. El contexto político-económico-filosófico del Siglo XVIII	103
1.1.1. Plano político: el liberalismo político	104
1.1.2. Plano económico: el liberalismo económico	106
1.1.3. Plano de las ideas: la Ilustración	107
2. Semblanza biográfica de Adam Smith	111
3. Pensamiento de Adam Smith: filósofo y economista	115
3.1. La escuela escocesa de filosofía moral y el programa de investigación de Adam Smith	116
3.2. Smith filósofo versus Smith economista	118
3.2.2. Una alternativa de interpretación de la obra	120
3.2.3. Una economía despojada de todo valor moral	123
4. Breve análisis de La teoría de los sentimientos morales	124
4.1 Contenido y propósito de La teoría de los sentimientos morales	124
4.2. Análisis de La teoría de los sentimientos morales	126
4.2.1. De la simpatía	126
4.2.2. Del placer de la simpatía mutua	132
4.2.3. De la manera que juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén de acuerdo o no con los nuestros	133
4.2.4. Continúa el mismo asunto	134
4.2.5. De las virtudes afables y respetables	137
4.3. Conceptos fundamentales de la teoría moral de Adam Smith	141

4.3.1. La armonía del sistema social y natural	141
4.3.2. El principio de la simpatía	141
4.3.3. El concepto de espectador imparcial	142
Reflexiones finales: ¿por qué releer hoy a Adam Smith?	142
Referencias	146
CAPÍTULO IV	151
GLOBALIZACIÓN, RELACIONES	
INTERNACIONALES Y ÉTICA MUNDIAL.	
LOS APORTES DE HANS KÜNG, PETER	
SENGE Y JÜRGEN HABERMAS	151
Introducción	151
1.2. Definición de globalización	157
1.2.1. La globalización como sistema	158
1.3.5. Globalización ideológica o de valores	165
1.3.6. Globalización tecnológica o tecno-globalización	166
1.4. Características de la globalización	167
1.5. Cambios y tendencias básicas de la globalización	169
1.5.1. La revolución tecnológica	169
1.5.2. La competitividad	170
1.5.3. Nuevo paradigma económico: la nueva economía	171
2.1. Problemática de las relaciones internacionales	174
2.1.1. De la sociedad internacional a la sociedad mundial	177
2.1.2. Del conflicto internacional a la cooperación internacional	178
2.2. Paradigmas de las relaciones internacionales	179

2.2.1. Paradigma clásico	181
2.2.2. Paradigma marxista	182
2.2.3. Paradigma de la sociedad global	185
4.1. Ética mundial en clave religiosa: Hans Küng	192
4.2. Ética mundial en clave utilitarista: Peter Senge	193
4.3. Ética mundial en clave discursiva: Jürgen Habermas	195
Referencias	198

PRESENTACIÓN

La ética, o filosofía moral, busca comprender la naturaleza del bien y mal. Es relevante, ya que el mundo humano está dominado por ideas relacionadas con lo correcto y lo incorrecto y lo bueno y lo malo, dado que una buena parte de las discusiones ordinarias consisten en juicios de valor (Teichman, 1998). El entorno moral o ético representa el ambiente general de ideas acerca de cómo vivir la vida (Blackburn, 2002). Dicho ambiente es el que determina aquello que nos parece aceptable o inaceptable, admirable o despreciable, estableciendo nuestros modelos de conducta.

La filósofa española Adela Cortina, en su obra *Ética sin moral* señala que la ética consiste en aquella dimensión de la filosofía que reflexiona sobre la moralidad; es decir, en aquella forma de reflexión y lenguaje acerca de la reflexión y lenguaje moral, con respecto al que guarda la relación que cabe a todo metalenguaje con el lenguaje objeto (Cortina, 2007). Es decir, si la reflexión moral se elabora en lenguaje prescriptivo o evaluativo, la ética proporciona un canon mediano para la acción a través de un proceso de fundamentación de lo moral.

En este sentido, la ética fundamenta filosóficamente juicios de valor y normas de comporta-

miento con la intención de orientar el ejercicio de la libertad personal hacia el bien de la vida humana considerada como un todo (Rodríguez, 2004). Es un saber moral y no sólo un saber acerca de la moral. Asimismo, es un saber práctico no sólo porque es un saber acerca de la conducta, sino también porque es un saber directivo de la conducta.

Es habitual incluir en la ética aplicada o práctica los temas de mayor actualidad e interés práctico en un momento o sociedad dados (Guisán, 1995). En este sentido, la ética aplicada contiene una temática en principio siempre susceptible de ampliación y renovación. La propia vida cotidiana, el curso de los acontecimientos históricos marcan aquellos temas sobre los que recae, primordialmente, su atención.

Los ensayos que conforman esta obra fueron trabajos elaborados durante la trayectoria como estudiante de la Licenciatura de Filosofía, Plan Especial de Egresados, en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia.

La intención de esta obra es reflexionar sobre la ética aplicada a la política, la economía y las relaciones internacionales, en diversos momentos de la historia. Está compuesta por cuatro capítulos.

El capítulo I analiza los “Fundamentos de la ética aplicada”. Este capítulo tiene como objetivo realizar un breve análisis sobre la ética, en

cuanto a su origen etimológico, algunas definiciones, distinción con la moral, objeto de estudio, división, sistemas éticos o teorías éticas y que se entiende por ética aplicada o práctica.

El capítulo II estudia la “Ética y política en Platón y Aristóteles”. El objetivo de este capítulo consiste revisar la concepción de la ética y la política en los dos grandes filósofos de la antigüedad: Platón y Aristóteles. El capítulo está estructurado en tres partes: semblanza biográfica de Platón y Aristóteles (vida y obra); concepción ética en Platón y Aristóteles y la visión de la política en Platón y Aristóteles. La investigación concluye con unas reflexiones finales, donde se hace una comparación de las teorías ético-política entre Platón y Aristóteles.

Platón y Aristóteles, o quizás más, exactamente, el platonismo y el aristotelismo, marcan dos actitudes filosóficas netamente distintas, cuyo influjo profundísimo se prolonga a lo largo de toda la historia del pensamiento, hasta nuestros mismos días. Más que la contraposición personal entre Platón y Aristóteles importa la comparación entre los dos poderosos movimientos filosóficos por ellos encabezados. Sin Sócrates quizás no habría habido Platón. Pero sin Platón, ciertamente, que no habría habido Aristóteles. Platonismo y aristotelismo son el resultado de dos espíritus y

de dos actitudes, completamente, distintas ante los problemas de la realidad.

El capítulo III aborda la “Ética y economía en la obra de Adam Smith: *La teoría de los sentimientos morales*”. El objetivo de este capítulo consiste en establecer la vinculación entre ética y economía a partir del estudio de los aportes de Adam Smith en su obra *La teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, en el contexto del iluminismo escocés y el desarrollo del capitalismo de la época. Este capítulo comprende los siguientes aspectos: el contexto sobre el siglo XVIII europeo: el siglo de las luces, la biografía de Adam Smith (1723-1790), su pensamiento filosófico-económico y el análisis de la obra *La teoría de los sentimientos morales* (1759).

Desde principios de la década de los años ochenta del siglo XX, se presencia una renovación en el interés por la obra de Adam Smith que corresponde a un interés, primordialmente, por la ética y la moral. En general, la integración de la ética a la ciencia económica, posibilitará enfrentar y resolver de manera consecuente, problemas como la justicia social, el desempleo, la pobreza y el bienestar social.

El capítulo IV trata sobre la “Globalización, relaciones internacionales y *ética mundial*. Los aportes de Hans Küng, Peter Senge y Jürgen Habermas”. La ética mundial representa el conjunto de valores

morales básicos: solidaridad, respeto a la vida, tolerancia, cuidado de la naturaleza, empeño por la paz, entre otros, que sirvan para regular las relaciones entre todos los pueblos de la Tierra. Este capítulo tiene como objetivo establecer la vinculación entre la búsqueda de una ética mundial, en el espacio de las relaciones internacionales dentro del contexto de la globalización.

Los resultados arrojan la necesidad de asumir el reto de humanizar la globalización y este desafío que se vive en lo político, social, económico, laboral y ecológico, está vinculado a un carácter ético, en el entendido que la ética es el elemento que humaniza y racionaliza las relaciones entre las personas, las comunidades y las naciones. Se concluye que la sostenibilidad de la humanidad depende de la racionalidad con la cual se encaran los dilemas morales emergentes de la situación actual y de la integridad, con la cual se atiende su solución, sobre la base de la equidad, la justicia y la igualdad.

En síntesis, los desafíos que enfrentan los estudios de ética aplicada están representados en los múltiples abordajes posibles de los problemas relacionados con la valorización, cuidado y promoción de la vida: vida personal, vida de las organizaciones, vida social, vida de la especie humana, vida del ecosistema (Martín, 2008). Estos

problemas pueden ser revisados a la luz de tres grandes ejes que le dan concreción y sentido: la globalización, la interculturalidad y la humanización de la tecnociencia.

Maracaibo, 03 de enero de 2024

Referencias

- Blackburn, Simon (2002). *Sobre la bondad. Una breve introducción a la ética*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Cortina, Adela (2007). *Ética sin moral*. Madrid, España. Editorial Tecnos.
- Guisán, Esperanza (1995). *Introducción a la ética*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Horta, Edwin y Rodríguez, Víctor (2004). *Ética general*. Bogotá, Colombia. ECOE Ediciones. Universidad Católica de Colombia.
- Martín, Víctor (2008). *Desafíos actuales de la ética aplicada*. Maracaibo, Venezuela. Universidad Privada Alonso de Ojeda.
- Rodríguez, Ángel (2004). *Ética general*. Pamplona, España. Ediciones Universidad de Navarra.
- Teichman, Jenny (1998). *Ética social*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.

CAPÍTULO I

FUNDAMENTOS DE ÉTICA

APLICADA

Introducción

La ética es parte de la axiología en filosofía, en particular, lo relacionado con la teoría de los valores morales, por lo que tiene como objeto el estudio de la moral, y ésta tiene que ver con las acciones humanas en la vida social (Torres, 2014). Por tanto, la ética está vinculada con todos los quehaceres humanos que actualmente se expresan como productos científicos y tecnológicos, con los cuales, si bien, la ética tiene relaciones con unos, su acercamiento es más estrecho que con otros.

La ética parte de la realidad social existente, de los individuos que la integran, de los valores a los que se adhieren, de las normas que regulan sus vidas. Producto de un doble proceso de reflexión filosófica que se traduce en una ética normativa y una metaética, se plantean normas concretas aplicables a nuestro vivir de todos los días. Por consiguiente, nada es ajeno a la ética (Guisán, 1995).

Una de las tareas esenciales de la ética aplicada es la asunción de la caducidad de los productos morales que desde ella se pretenden legitimar, asunción que constituye una primera diferencia

respecto de las éticas tradicionales (Palazzi y Román, 2005). Por ello es necesario sentar las bases que permitan encontrar asidero al constante devenir posibles soluciones a los problemas del presente.

Este capítulo tiene como objetivo realizar un breve análisis sobre la ética, en cuanto a su origen etimológico, algunas definiciones, distinción con la moral, objeto de estudio, división, sistemas éticos o teorías éticas y que se entiende por ética aplicada o práctica.

1. Origen etimológico de la ética

La ética, según su origen etimológico, presenta tres ascendientes nominales (Bilbeny, 2000):

1) El nombre «éthos» (con épsilon al inicio), cuyo significado es *hábito* o *costumbre*. Éste es el sentido utilizado de lo ético para los griegos.

2) El sustantivo «êthos», que tiene dos significados, un primer significado, *lugar habitual* de la persona. Este ascendiente es el más antiguo de la palabra ética referido a la morada del hombre.

3) El sustantivo «êthos», que tiene, además un segundo significado, el *carácter* del individuo. Éste es el sentido principal de lo ético para Aristóteles y que se relaciona, a su vez, con la acepción de hábito o costumbre.

La ética, como saber, se origina con la re-

flexión filosófica griega, por que consiste en una *filosofía moral* (Cortina, 2002).

2. Moral y ética: una distinción

En este trabajo, se parte de la distinción entre ética y moral, a partir de Cortina (2000a) y Aranguren (2001). La moral es el conjunto de códigos o juicios que buscan regular las acciones concretas de las personas, referidas tanto al comportamiento individual, social o respecto a la naturaleza, generando normas con contenido, para tratar de responder a la cuestión qué debo hacer (Cortina, 2000a). Esto significa, para Aranguren (2001), *moral vivida*.

La ética constituye un segundo nivel de reflexión acerca de los códigos, juicios o acciones morales y en ella la pregunta relevante es por qué debo hacer. Esto expresa que la ética tiene que dar una respuesta basada en la razón, es decir, mediante una reflexión filosófica de la moral, de forma conceptual y con pretensiones de universalidad (Cortina, 2000a). Esto significa, según Aranguren (2001), *moral pensada*.

La ética enseña a vivir bien, dado que se funda en la realidad y tiene su principio en el conocimiento de ella, permitiendo así el conocimiento de las acciones que se ajustan a la realidad, de manera que se constituya por tanto en la fuente de salud para el hombre en todo el sentido de la palabra (Horta y

Rodríguez, 2004). Por lo tanto, la ética más que un conjunto de normas, más que un código de normas para la regulación del comportamiento humano, es una filosofía de vida, es un modo de vida para la convivencia humana (Mendoza, 2008).

3. Definiciones de ética

Según Rodríguez (2004), se entiende por ética o filosofía moral “el estudio filosófico-práctico de la conducta humana” (p. 20). Esta noción básica indica que los elementos necesarios para profundizar la ética son tres:

- 1) La ética como rama de la filosofía.
- 2) La ética se elabora con una metodología y una finalidad práctica.
- 3) El objeto de estudio de la ética es la conducta humana.

Por su parte, Rodríguez (2006) señala que “la ética es la disciplina filosófica que estudia la dimensión moral de la existencia humana, es decir, todo cuanto en nuestra vida está relacionado con el bien y con el mal” (p. 5). Asimismo, destaca este autor, que el estudio de la ética no parte de cero.

Dado que el hombre es un sujeto de vida moral con cierto grado de reflexión, esto hace que la ética no contenga principios absolutos. Por otra parte, la dimensión moral atraviesa todas las facultades del alma humana (conocimiento, voluntad,

deseo, sentimiento) y así como todos sus estratos.

4. Objeto de la ética

La ética, como *reflexión filosófica*, tiene por objeto de estudio el fenómeno de la *moralidad*, el cual forma parte de la vida de los hombres (Cortina, 2002). En el conjunto del saber filosófico, la ética se sitúa en la esfera de lo que se denomina saber o filosofía práctica, porque tiene como finalidad específica orientar la conducta humana.

En este sentido, la naturaleza de los objetos de la ética o filosofía moral (principios, reglas, ideales o ideas prácticas) hacen de ella un discurso o conocimiento problemático, cuya certeza es estrictamente práctico (Bilbeny, 2000). Es por ello que Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) señala que la filosofía moral no pertenece al saber teórico, sino al saber práctico (*Phronesis*), en el cual es esencial la madurez en la experiencia de las acciones de la vida y el poseer una razón práctica y deliberadora.

Destaca Bilbeny (2000) que el objeto de la ética para Aristóteles es la *praxis* o práctica, en tanto que para Immanuel Kant (1724-1804) es la voluntad (*Wille*). En ambos casos es la acción sometida a la razón. Precizando más el objeto de la ética, no es tanto la acción sino lo que *guía* la acción.

En particular, Immanuel Kant (1724-1804) no puede ordenar más que las “máximas” o re-

glas para la acción, no la acción misma. Es decir, la ética debe estudiar las reglas que orientan la acción, buscando su *fundamentación*.

Para llevar a cabo su cometido, la ética se enfrenta a tres tareas esenciales: i) tratar de aclarar en qué consiste lo moral; ii) intentar fundamentar las normas morales y iii) procurar aplicar cuanto haya descubierto para orientar la acción en los distintos ámbitos de la vida de la persona y de la sociedad (Ruiz, 2014).

5. División de la ética

Partiendo de Portilla (2015), a continuación, se señala la división de la ética según el sujeto y la fuente de moralidad.

5.1. Según el sujeto

En términos del sujeto, la ética se clasifica en ética individual o personal, profesional y social.

a) Ética individual o personal

La ética individual o personal es aquella que establece cuales son los deberes de la persona actuando en soledad o dentro de los límites del hogar familiar, sin más relación con el exterior que las creadas en los vínculos de familia y grupo social con quien vive.

b) Ética profesional

La ética profesional representa las normas que rigen no sólo las vinculaciones de los profe-

sionales entre sí, sino, además, las relaciones de éstos con los individuos o grupos sociales que están a su servicio.

c) **Ética social, grupal o familiar**

La ética social, grupal o familiar orienta los derechos y deberes de una sociedad o grupo social con otros; las relaciones de éstos para con sus residentes y de éstos para con las autoridades; las relaciones entre las instituciones y sus afiliados y miembros integrantes de las mismas y las obligaciones y derechos y de cada uno de los miembros integrantes de una familia.

5.2. Según la fuente de moralidad

En función de la fuente de moralidad la ética se clasifica en natural, social y religiosa.

a) **Ética natural**

La ética natural está basada en la naturaleza misma del hombre, en su ser racional dotado de una conciencia y de una relativa autonomía con instinto, estímulos y voliciones o afectos y antipatías que debe encausar y satisfacer en forma conveniente y ordenada, pero que no se maneja por leyes escritas o codificadas.

b) **Ética social**

La ética social es aquella fundamentada en las costumbres y leyes sociales que construye el bien común y responden a la realización del ser social del hombre.

c) Ética religiosa

La ética religiosa está asentada en creencias y normas de signo religioso que pertenecen a un credo, compendio de libros, creencias religiosas o derivadas de instituciones de carácter religioso.

6. Sistemas éticos o teorías éticas

La ética constituye un saber normativo de la conducta humana. Cada escuela filosófica o cada concepción del hombre, de la realidad o del conocimiento lleva consigo también un planteamiento ético. La existencia de diversos sistemas éticos pone de manifiesto el carácter histórico de las ideas morales. Las teorías éticas se originan y se desarrollan en íntima relación con la cambiante realidad humana. Cabe señalar que el desarrollo histórico social es también un desarrollo histórico moral (Ruiz, 2014). La ética teórica es el conjunto de doctrinas desarrolladas por los filósofos para orientar en pensar y el hacer ético.

A través de la historia de la ética, diversas teorías se han propuesto para entender el fenómeno moral (Polo, 2007). En un intento de comprender los distintos enfoques, Kutschera (1989), Hare (1999), Cortina y Martínez (1998), entre otros, han clasificado las teorías éticas tratando de ordenarlas y mostrar sus diversas lógicas bajo las cuales es posible reconstruir la acción moral (Cortina, 2000b).

A pesar de que estas clasificaciones no contienen todas las filosofías morales, las mismas muestran las más significativas a juicio de los autores citados.

Polo (2007) realiza una síntesis de las teorías éticas, a partir de los autores citados, y las clasifica en: i) **Éticas descriptivistas** y no-descriptivistas; ii) Éticas naturalistas y no naturalistas; iii) Éticas cognitivistas y no cognitivistas; iv) Éticas subjetivistas y **éticas objetivistas**; v) Éticas de móviles y de fines; vi) Éticas de bienes y de fines; vii) Éticas materiales y formales; viii) Ética teleológicas y deontológicas; ix) Éticas de intención y de responsabilidad; x) Éticas sustancialistas y procedimentales y x) Éticas de máximos y **éticas** de mínimos.

7. Ética aplicada o práctica

A fin de salvar la distancia entre la moral pensada o reflexión ética y la moral vivida, una de las tareas esenciales de la filosofía moral consiste en aplicar los principios éticos a los distintos ámbitos de la vida (Blázquez, Devesa y Cano, 2002a).

En esta dirección José Ferrater Mora y Priscilla Cohn en su obra *Ética aplicada*, señala que este libro se ocupa de siete temas de los que se ha dado en llamar a veces ética aplicada y a veces ética práctica (dos modos de traducir la expresión clásica *ethica utens* distinta a la *ethica docens*): el

aborto, los derechos de los animales, la eutanasia, la igualdad sexual, el paternalismo, la pornografía y la violencia (Ferrater y Cohn, 1982).

La función de la ética aplicada, no es sólo esta vertiente señalada anteriormente relacionada con la solución a casos concretos (donde cada persona se determina responsablemente), sino la de diseñar principios, valores y procedimientos que puedan orientar la deliberación y decisión de cada cual.

Ethica docens y *ethica utens*, son dos expresiones latinas, clásica en los tratados de filosóficos-teológicos de la escolástica. La *ética docens* es la ética pensada, la vertiente teórica, sistematizada y enseñada. Por su parte, la *ethica utens* sería la moral vivida, es decir, la vertiente práctica de la moral (Blázquez, Devesa y Cano, 2002b).

Reflexiones finales

En un primer acercamiento a la noción de ética aplicada podría parecer reiterativo, puesto que la ética misma es una filosofía práctica, una filosofía de la acción. No obstante, esa filosofía práctica -que Sócrates ejerciera en el ágora, vale decir, en el centro de la vida ciudadana de Atenas- con el transcurso del tiempo fue colocando cada vez más el énfasis en sus componentes teóricos, hasta casi reducirse en los últimos siglos a una

reflexión sobre los fundamentos de las normas (Escribar, 2004). Ahora bien, esta reflexión es sin duda imprescindible pero dada la transformación de las características de la acción humana debido al actual nivel de desarrollo científico tecnológico, ella resulta hoy insuficiente.

El ritmo acelerado asumido por dicho desarrollo en el último siglo ha producido una expansión de los alcances de la acción que -hasta hace poco- hubiera parecido inconcebible. Como consecuencia de ello, se ha producido un desfase entre la normativa moral, por un lado, y la capacidad humana de actuar, por otro. Este desfase, responsable quizá del oscuro y difuso malestar que hoy parece afectar al inconsciente colectivo de la humanidad occidental, se cuenta --muy probablemente- entre las causas menos analizadas de la actual reivindicación de la ética al interior de la filosofía y de la creciente receptividad pública frente a las éticas aplicadas.

Por otra parte, desde el momento en que la humanidad hace su aparición en la historia es posible apreciar que el *homo faber* precede al *homo sapiens* y resulta imposible desconocer que esta precedencia se mantiene hasta el presente. Así, existe hoy un marcado desfase entre la capacidad de actuar del hombre y la capacidad de prever las consecuencias de su acción, lo que

resulta especialmente grave dada la ampliación de los alcances de esta última a la que antes se hace referencia. Como consecuencia de ello, el esfuerzo por superar la distancia entre acción y previsión adquiere hoy connotación ética y la prudencia, junto con la responsabilidad exigida por el poder acrecentado, se sitúan entre las virtudes más prominentes dentro de las éticas aplicadas (Escribar, 2004).

Referencias

- Aranguren, José (2001). *Ética*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Blázquez, Feliciano; Devesa, Agustín y Cano, Mariano (2002a). *Ética aplicada. Diccionario de términos éticos*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. p. 192.
- Blázquez, Feliciano; Devesa, Agustín y Cano, Mariano (2002b). *Ethica docens/ethica utens. Diccionario de términos éticos*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. p. 188-189.
- Bilbeny, Norbert (2000). *Aproximación a la ética*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Cortina, Adela (2000a). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, España. Editorial Tecnos.
- Cortina, Adela (2000b). *La ética de la sociedad civil*. Madrid, España. Grupo Editorial Anaya.
- Cortina, Adela (2002). Presentación. En: Cortina, Adela (Dir.). *Ética*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino.
- Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1998). *Ética*. Madrid, España. Editorial Akal.
- Escribar, Ana (2004). *La ética aplicada, sus condiciones de*

- posibilidad y exigencias a las que responde. *Revista de Filosofía*. Vol. 60, pp. 19-28. Recuperado de: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/131966>
- Ferrater, José y Cohn, Priscilla (1982). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Guisán, Esperanza (1995). *Introducción a la ética*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Hare, Richard (1999). *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Kutschera, Franz von (1989). *Fundamentos de ética*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Mendoza, Juan (2008). Presentación. En: Martín, Víctor. *Desafíos actuales de la ética aplicada*. Maracaibo, Venezuela. Universidad Privada Alonso de Ojeda. pp. 7-9.
- Polo, Miguel (2007). Principales clasificaciones éticas. *Escritura y Pensamiento*. Año X, N° 21, pp. 61-82. Recuperado de: <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/letras/article/view/7930/6905>.
- Portilla, Luis (2015). *Ética*. Pamplona, Norte de Santander, Colombia. Programa de Estudio a Distancia. Facultad de Estudios a Distancia. Universidad de Pamplona. Recuperado de: https://www.unipamplona.edu.co/unipamplona/portalIG/home_109/recursos/octubre2014/administraciondeempresas/seminare5/11092015/eticaadmin.pdf.
- Palazzi, Cristian y Román, Begoña (2005). Ética aplicada, entre la recreación moral y la tradición. *Ars Brevis*. N° 11, pp. 165-177. Recuperado de: <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/87656>.
- Rodríguez, Ángel (2004). *Ética general*. Pamplona, España. Ediciones Universidad de Navarra.
- Rodríguez, Leonardo (2006). *Ética*. Madrid, España. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz, Lucía (2014). *Sistemas éticos. Fundamentación de la moral. Material didáctico*. Recuperado de: <https://cdn.websiste-editor.net/33a8871d66e14c2ba0a24b619954bc3f/>

[files/uploaded/Sistemas_eticos.pdf](#).

Torres, Zacarías (2014). *Introducción a la ética*. Ciudad de México, México. Grupo Editorial Patria. Recuperado de: [https://www.editorialpatria.com.mx/pdffiles/9786074381481.pdf](https://www.editorialpatria.com.mx/pdf/files/9786074381481.pdf).

CAPÍTULO II

ÉTICA Y POLÍTICA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES¹

Introducción

La filosofía social occidental tiene su origen histórico en las ciudades de la Grecia clásica; así como la especulación racional y la indagación científica (Giner, 2002). Desde sus inicios en el Asia Menor, la filosofía griega se fue desarrollando hasta florecer en las dos grandes filosofías de Platón y Aristóteles (Copleston, 2001). En la filosofía griega, se plantearon problemas que aún conservan su relevancia en el mundo de hoy.

Cuando surge la civilización griega, tras el declinar de las sociedades arcaicas minoicas y cretenses, hacia el siglo VIII a. C., se encuentra que toda la Hélade está dividida en un número considerable de estados minúsculos, denominados *polis* o ciudad-estado. La *polis* es la unidad política pensable para el heleno, hasta para sus filósofos, y es ante todo, una ética y una forma de vida (Giner, 2002).

1 Trabajo realizado en la Cátedra: “**Historia de la Filosofía Antigua**”, dictada por el Profesor José Alvarado, cursada en la Licenciatura de Filosofía, Plan Especial de Egresados, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, 2012. Publicado en: *Boletín de la Academia de la Historia*. N° 57, enero-junio, 2020, pp. 12-34.

En otro orden de ideas, para Platón, la filosofía es búsqueda de la sabiduría, que es en sí misma casi ilimitada, es decir, un saber absoluto, que solo compete a Dios; por lo que al hombre le corresponde, preguntarse e investigar por la totalidad de lo real. Asimismo, para Aristóteles, el saber filosófico tiene también esa característica de totalidad, que pregunta sobre toda la realidad sin exclusión alguna, distinguiéndose de las ciencias particulares, las cuales están limitadas a explicar determinados sectores de la misma (Yarza, 2005).

El presente capítulo tiene como objetivo revisar la concepción de la ética y la política en los dos grandes filósofos de la antigüedad: Platón y Aristóteles. Se utilizó como metodología una revisión documental de la literatura relacionada con la temática objeto de estudio. El trabajo está estructurado en tres partes: semblanza biográfica de Platón y Aristóteles (vida y obra); concepción ética en Platón y Aristóteles y la visión de la política en Platón y Aristóteles. La investigación concluye con unas reflexiones finales, donde se hace una comparación de las teorías ético-política entre Platón y Aristóteles.

1. Semblanza biográfica de Platón y Aristóteles

En este apartado se realiza una semblanza biográfica de Platón y Aristóteles, quienes cons-

tituyen autores representativos en la historia de la filosofía antigua.

1.1. Platón: vida y obra

En esta parte, a partir de los autores Brun (1992), Prieto (1996) y Muñoz (2005), se realiza una breve reseña de la vida y obra de Platón.

1.1.1. Vida

Aristocles, nació en Atenas (427 a. C.). Fue más tarde conocido como Platón. De familia aristocrática, Platón fue educado en un ambiente privilegiado, sobre todo intelectualmente, lo cual pudo haber influenciado en sus percepciones filosóficas y políticas. Poco antes de nacer Platón acababa de estallar la guerra de Peloponeso (431 a. C.), que tan profunda influencia había de tener en los destinos de Atenas, y en la cual tomó parte como soldado (409 a. C.). Su vida puede dividirse en cuatro períodos de veinte años cada uno (Prieto, 1996). El primer período es el de su formación general —física, literatura, retórica, científica— como correspondía a un noble ateniense, del que se esperaba una brillante carrera política.

La segunda es a los veinte años, cuando comienza su formación, específicamente, filosófica y entra en contacto con Sócrates. Desde entonces, Platón se convierte en el mejor discípulo de su gran maestro. En el 407 a. C., sobrevino el acontecimiento capital de la vida de Platón: su

encuentro con Sócrates. El maestro tenía entonces 63 años y el alumno 20 años. Platón debió seguir las lecciones de Sócrates durante ocho años. Platón vive la experiencia del desastre de Atenas: la derrota militar, la instalación del gobierno filo-espartano: llamado de los Treinta Tiranos (404 a. C.), la expulsión de los Tiranos y la restauración de la democracia, aunque en realidad era una timocracia, pues se restauraba la *politeia* de Solón. La primera democracia es la que condena y ejecuta su admirado maestro (399 a. C.).

Esta negativa experiencia política lo lleva a un alejamiento de la política y a una entrega a la filosofía. Completa su formación con unos años de viajes por el Mediterráneo. Alrededor del año 388 a. C. abandona Atenas para dirigirse a Sicilia. Allí en Siracusa fue recibido en la corte del tirano Dionisio I el Viejo. Platón pensó que podía dar consejos filosófico-políticos al tirano. Pero Dionisio no estaba dispuesto a dejarse guiar por los principios de la vida filosófica; y lo despidió.

Una vez en Atenas, Platón compró un jardín junto al templo del héroe *Akademós* donde instaló su escuela, que por ello se llamó Academia. Se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamientos destinados a los estudiantes, salas de conferencia, museo, biblioteca,

entre otros (Brun, 1992). Con la fundación de la Academia (387 a. C.) Platón comienza la tercera época de su vida, la época de madurez, la de sus grandes obras. El éxito de la institución es indiscutible: durante un milenio, hasta su disolución por Justiniano en el 529 a. C. La Academia permaneció como uno de los más importantes centros intelectuales del mundo antiguo (Prieto, 1996). Platón permanece en Atenas veinte años, consagrado a la enseñanza en su escuela y a la composición de sus obras.

La cuarta etapa de la vida de Platón comienza en el año 367 a. C., cuando muere Dionisio el Viejo y le sucede su hijo Dionisio II el joven. Dion escribe a Platón invitándole a que vuelva a Siracusa, pues parece que el joven y nuevo tirano tiene buena disposición para la filosofía y, por tanto, se ofrece una buena ocasión para influir políticamente. Platón viaja a Siracusa a los 60 años. Por diversas circunstancias, Platón fracasa de nuevo. Todavía hay un tercer viaje a Siracusa en 361 a. C. que tampoco tuvo éxito. Platón regresa a Atenas para entregarse ya sin interrupciones a la Academia, hasta su muerte en 347 a. C. (Prieto, 1996).

1.1.2. Sus obras

La mayoría de las obras de Platón están escritas en forma de diálogos. Se le atribuyen 36

diálogos de los que 24 son ciertamente auténticos. En ellos aparecen personalidades históricas, frecuentemente famosos, ante todo filósofos, sofistas, científicos y sus amigos que intervienen como interlocutores en el diálogo, en disputa filosófica con la figura más importante de Sócrates.

La cronología más importante de las obras se ha establecido siguiendo un conjunto de criterios como el lenguaje, testimonios de autores antiguos, la mención que un diálogo hace de otro, por el contenido, por su valor literario, que decae con la edad. Se pueden clasificar sus obras en términos de juventud, madurez y vejez (Brun, 1992; Muñoz, 2005):

a) Obras de juventud

Con claras influencias de Sócrates: i) “Hippias menor”, sobre la mentira; ii) “Alcibíades”, sobre la naturaleza del hombre; iii) “Apología”, defensa de Sócrates en su juicio; iv) “Critón”, apología de Sócrates, caracterizando al Sócrates histórico; v) “Eutifrón”, sobre la impiedad; vi) “Lacques”, sobre el coraje; vii) “Lisis”, sobre la amistad; viii) “Cármides”, sobre la Sabiduría; ix) “Protágoras”, sobre los Sofistas.

b) Obras de madurez

Aparece ya más su propio pensamiento, donde se muestran los rasgos de su propia doctrina: i) “Gorgias”, el político práctico; ii) “Euti-

demo”, sobre los sofistas y sus falacias; iii) “Hippias mayor”, sobre lo bello; iv) “Cratilo”, teoría del lenguaje; v) “Menón”, sobre la virtud; vi) “Fedón”, sobre la inmortalidad del alma y sobre las ideas; vii) “El banquete”, sobre el amor; viii) “República”, sobre la justicia y el Estado, diálogo político; ix) “Simposio”, eros es el auténtico filósofo; x) “Fedro”, sobre el alma; xi) “Teeteto”, el conocimiento no es percepción sensorial; xii) “Parménides”, defensa contra la crítica de la teoría de las ideas; xiii) “Sofistas”, teoría de las ideas; xiv) “Político”, el verdadero gobernante es el sabio.

c) Obras de vejez

Inferiores, literariamente, a las anteriores: i) “Timeo”, sobre las ciencias naturales, aparece el demiurgo que tiene carácter mítico, no es claro que identifique el demiurgo con el bien; ii) “Critias”, ideal del estado agrario, contrastado con el poder imperialista marítimo, La Atlántida; iii) “Filebo”, relación del placer con el bien; iii) “Las Leyes”, teoría del Estado, modifica la utopía de la República haciendo concesiones a la vida real.

1.2. Aristóteles: vida y obra

En esta parte, partiendo de los autores Pastore (1990), Reale (1992), Jaramillo (1997), Reale y Antiseri (2001) y Muñoz (2005), se realiza una breve reseña de la vida y obra de Aristóteles.

1.2.1. Vida

Aristóteles nació en Estagira (384 a. C.), al norte de Grecia, en la frontera Macedonia. Fue hijo de una rica mujer y de Nicómaco, un reconocido médico, al servicio del Rey Amintas de Macedonia. Es presumible, que durante cierto tiempo el joven Aristóteles, junto con su familia, haya vivido en Pela, donde se hallaba el palacio de Amintas, y allí haya frecuentado la corte. A los dieciocho años, es decir, en el 366/365 a. C., Aristóteles –que había quedado huérfano años atrás– viajó a Atenas e ingresó casi enseguida en la Academia platónica.

En la Academia, Aristóteles trabajó conocimientos con los científicos más famosos de aquella época, empezando por el célebre Eudoxo. Probablemente, fue este el personaje más influyente durante los primeros años en que Aristóteles frecuentó la Academia, período durante el cual Platón pasó una temporada en Sicilia. No cabe duda de que, a lo largo de los veinte años pasados en la Academia –años decisivos para la vida de un hombre– Aristóteles captó la esencia de los principios platónicos y los defendió a través de algunos escritos (Reale y Antiseri, 2001).

Las nuevas interpretaciones sobre Aristóteles han demostrado que es imposible entender el pensamiento aristotélico, si no se parte del

acontecimiento fundamental de su vida, o sea, de los 20 años transcurridos en la Academia, en la escuela de Platón. Es a través del curso de estos 20 años, donde el *pensamiento filosófico* de Aristóteles consiguió afianzar su conciencia y fundamento, en constante discusión con Platón y mediante las conocidas polémicas con los académicos. Por consiguiente, parte de los dogmas aristotélicos sólo adquieren su justa dimensión y su relevante significado, si son conectados con esta matriz académico-platónica (Reale, 1992). No obstante, Aristóteles se caracterizó por ser un observador de la realidad, y sobre todo fundamentó toda su obra. No tuvo inclinación por la abstracción ni por la especulación, a diferencia de Platón (Jaramillo, 1997).

Al morir Platón (347 a. C.), cuando ya se encontraba a la mitad de su recorrido vital, Aristóteles prefirió dejar la Academia, porque la dirección de la escuela habría recaído en Espeusipo. Este acaudillaba la corriente de pensamiento más alejada de las convicciones que había ido madurando Aristóteles y, por lo tanto, abandonó Atenas y se instaló en Asia Menor. Se abre, de este modo, una fase importante en la vida de Aristóteles. Junto con su célebre compañero de la Academia, Jenócrates, vivió primero en Aso —sobre la costa de Tróade— donde fundó una escue-

la, en unión con los platónicos Erasto y Corisco, originarios de la ciudad de Scepsi y que se habían convertido en consejeros de Hermías, hábil político, señor de Atarneo y de Aso.

En el 343/342 a. C. comienza un nuevo período en la vida de Aristóteles. Filippo de Macedonia lo llama a su corte y le confía la educación de su hijo Alejandro, personaje que estaba destinado a revolucionar la historia griega y que en aquel momento tenía trece años. Aristóteles permaneció en la corte macedónica hasta que Alejandro subió al trono, hacia el 336 a. C. Es posible, sin embargo, que después del 340 a. C. haya vuelto a Estagira, cuando Alejandro ya se encontraba, activamente comprometido en la vida política y militar (Reale y Antiseri, 2001).

Finalmente, en el 335/334 a. C., Aristóteles regresó a Atenas y alquiló algunos edificios cercanos a un pequeño templo consagrado a *Apolo Liceo*, de donde proviene el nombre de “Liceo” atribuido a la escuela. Como Aristóteles impartía sus enseñanzas mientras paseaba por los senderos del jardín vecino a los edificios, a su escuela se le llamó “Peripato” (del griego *peripatos*=paseo) y sus seguidores fueron denominados “peripatéticos”. Estos fueron los años más fecundos en la producción de Aristóteles.

En el 323 a. C., después de la muerte de Alejandro, hubo en Atenas una fuerte reacción

antimacedónica, que también afectó a Aristóteles, culpable de haber sido maestro del gran monarca. Formalmente, se le acusó de haber escrito en honor de Hermías un poema digno más bien de un Dios. Para huir de sus enemigos, se retiró a Calcis, donde poseía bienes inmuebles de su madre, dejando a Teofrasto la dirección del Peripato. Falleció en el 322 a. C., después de unos pocos meses de exilio (Reale y Antiseri, 2001).

1.2.2. Sus obras

La obra de Aristóteles es muy amplia y concierne a los diversos aspectos del saber. Se puede dividir sus obras en tres tipos de ciencias y una filosofía por cada grupo: la filosofía teórica o filosofía primera (contemplativa, incluye la metafísica, la física y la matemática), la filosofía práctica o filosofía segunda (incluye la ética y la política) y la filosofía poética o filosofía tercera (se refiere al arte) (Pastore, 1990). Asimismo, se puede distinguir las obras de Aristóteles en tres períodos (Muñoz, 2005):

a) Obras de juventud

Son escritos en los que es patente la influencia de Platón; están escritos con estilo brillante. Son “Eudemo”; “Sobre el alma”; “El proptético”, en el que sostiene el pensamiento platónico de las ideas. Aparece una carta a Temiso de Chipre. Se sostiene que hay que situar en este período “La Física”.

b) Obras de madurez

En este período es manifiesta su actitud crítica frente a las enseñanzas de la Academia: “Sobre la Filosofía”, obra intermedia, mezcla de platonismo y anti-platonismo. Critica las ideas como números. Ya aparece la expresión “motor inmóvil”. Llama al mundo cosmos o cielos “Dios visible”. También expone el argumento de la existencia de Dios a partir de la gradación de las perfecciones. Afirma, contra Platón, la eternidad del mundo. Este período aparece un avance de algunos libros metafísicos. Así como “Sobre política”: habla del Estado ideal, “Sobre el cielo”, “Sobre la generación y corrupción”.

c) Obras de vejez

Son los años del Liceo. A este período pertenecen algunos de los libros esotéricos. El “Organon”, obras reunidas sobre Lógica; Dialéctica, los libros agrupados sobre Metafísica. El libro póstumo, editado en honor a su hijo, “Ética a Nicómaco”; los políticos en los que se incluyen 150 Constituciones, entre ellas la de Atenas; de Retórica y Poesía.

2. Concepción de la ética en Platón y Aristóteles

En este apartado se realiza un breve análisis reflexivo de la concepción ética en Platón y Aristóteles.

2.1. La concepción de la ética en Platón

Partiendo de los autores Armstrong (1993), Fraile (1997) y Yarza (2005) se presenta a continuación la concepción de la ética en Platón.

2.1.1. El sentido de la ética

El punto de partida de la *doctrina moral* de Platón está en la visión de Sócrates, es decir, que el cuidado del alma constituye la tarea más importante del hombre, que la virtud es conocimiento, visión directa y clara aprehensión del bien, y que todas las virtudes son una, que sólo puede ser enseñada en un sentido peculiar (Armstrong, 1993). En este sentido, la ética platónica estará condicionada por tales presupuestos y mirará a liberar al alma del cuerpo, a buscar la purificación de los sensible, a vivir con la mirada puesta en la muerte, que permite iniciar la verdadera vida.

Los placeres sensibles quedarán, por tanto, carentes de valor moral, considerándolos como antítesis del bien. Por el contrario, la vida de la inteligencia sería más divina, y aunque el hombre no pueda alcanzarla plenamente del todo en esta tierra, deberá buscarla. En este camino hacia la verdadera vida, el hombre deberá purificarse, buscando con esfuerzo una auténtica sabiduría. Por consiguiente, en la medida que el alma se eleva en grados de conocimiento, esta se purifica y se hace virtuosa.

De allí, que según Yarza (2005), Platón asume el “intelectualismo socrático”, donde sigue siendo la razón la predominante y de la cual depende casi exclusivamente la virtud. El ideal ético de Platón, que es la vida contemplativa, es a su vez, un ideal religioso, donde la divinidad está situada en la esfera de lo trascendente. Para Platón las ideas, como también el Demiurgo y el alma, tienen carácter divino, y la vida virtuosa es la vida propiamente divina.

Los primeros diálogos de Platón tienen un contenido fundamentalmente ético y es expuesto, además, desde una posición enteramente socrática. A este grupo de diálogos, escritos después de la muerte de Sócrates y antes del año 390 a. C., pertenecen, entre otros: “Apología de Sócrates”, “Cármides”, “Primer Alcibíades”, “Hippias Menor” y “Protágoras”. Los temas tratados hacen referencia a las principales virtudes, como la justicia y la sabiduría.

Al igual que su maestro, Platón sostendrá que la virtud puede enseñarse, como cualquier otra ciencia, y que la causa de las malas acciones es la ignorancia. Por el contrario, para obrar bien se precisa la verdadera sabiduría, que constituye la virtud propia del alma. Después del año 390 a. C., y antes del período de madurez, suele situarse un grupo de diálogos que, aun manteniendo

una temática preferentemente ética, representa la etapa de la maduración y el pase de la fase juvenil a otra más original. A esta época pertenecen el “Gorgias”, “Menón” y “Cratilo”.

2.1.2. El Sumo Bien

El tema del Sumo Bien, en el marco del círculo socrático, se refleja en los diálogos de la juventud de Platón (“Gorgias”, “Protágoras”, “República I”), donde se debatía las controversias sobre la primacía entre dos tipos de vida: la entregada al placer y la consagrada a la sabiduría. De las doctrinas socráticas se derivaron dos escuelas sobre la ética: la hedonista de Aristipo, que ponía como Sumo Bien el placer, y la cínica derivada de Antístenes, que lo rechazaba y colocaba la felicidad en la práctica de la virtud por sí misma (Fraile, 1997).

En el diálogo “Gorgias” presenta Platón a Calicles, proclamando como ideal de la vida la fuerza, el poder, el desenfreno y el libertinaje. Una actitud similar personifica Trasímaco en el libro primero del diálogo “República”. Sócrates aparece en el diálogo “Protágoras” defendiendo un hedonismo moderado. No obstante, Platón nunca aceptó la doctrina hedonista como ideal de vida. En el diálogo “Fedón”, su aspiración a una existencia feliz después de la muerte le hace inclinarse hacia el ascetismo y la mortificación. En el

diálogo “La República” condena enérgicamente la vida entregada al placer, y propone un ideal de vida basado en la virtud y el cultivo a la sabiduría (Fraile, 1997).

2.1.3. La escala de bienes en el “Filebo”

La controversia acerca de las “dos vidas” reaparece más tarde en el diálogo el “Filebo”, respondiendo probablemente a las actitudes contrapuestas dentro de la Academia, la hedonista de Eudoxo, que defendía el placer como Sumo Bien del hombre, y la ascética de Espeusipo, que lo rechazaba totalmente. Platón va a adoptar una posición intermedia, más equilibrada, que llama Fraile (1997) “conciliatoria”, producto de la madurez, que le inspira una postura en que, sin condenar el placer, trata de controlarlo y someterlo a la medida de la razón.

En el diálogo el “Filebo” entran como actores, por una parte, Sócrates, que representa la vida conforme a la sabiduría, y por otra, Protarco y Filebo, que defienden la vida según el placer. Platón excluye como Sumo Bien el puro placer sensible, dado que es inestable e insuficiente y sólo puede considerarse como bien particular de la parte más baja del hombre, que corresponde a la fase animal del hombre, el cual también posee un alma inteligente.

Sin embargo, el hombre no es sólo una inteligencia pura, sino que consta de un alma unida

a un cuerpo material. Por lo tanto, el Sumo Bien no puede consistir en solamente en la sabiduría pura, por cuanto no sería el bien del hombre completo. En este sentido, el bien del hombre, según Platón, consistirá en una mezcla proporcionada de ambas cosas, en una forma de “vida mixta”, alimentada de dos fuentes: la del “placer” y la de la “sabiduría” (Fraile, 1997).

Platón establece una escala de bienes, conforme a la triple norma de la medida, la verdad y la belleza, que en la mentalidad griega son las notas esenciales de Bien. Los cinco grados resultantes son los siguientes (Fraile, 1997): i) la medida, la moderación, lo conveniente; ii) la proporción, la belleza, la perfección; iii) la mente y la inteligencia; iv) las ciencias, las artes y las opiniones rectas y v) los placeres puros, sin mezcla de dolor.

De esta manera se evitarán tanto las exageraciones del *hedonismo* como la rigidez del *intellectualismo*. Pero con la doctrina expuesta en el “Filebo” no queda completo el ideal platónico de la felicidad humana. La cuestión del Sumo Bien no se aborda en términos absolutos, sino en concreto, y en particular, teniendo en cuenta la constitución compuesta de la naturaleza humana y las condiciones de la presente vida.

El diálogo deja abierto, pendiente de una cuestión, que no se enuncia, y que Sócrates tam-

poco termina de aclarar. El diálogo el “Filebo” sólo va a representar la actitud de Platón contra lo que Fraile (1997) denomina “heraclitismo moral”, buscando una norma fija, de carácter matemático, para regir la conducta del hombre en la presente vida. La mezcla dosificada de placer y sabiduría, armonizados en la vida virtuosa, darán por resultados la felicidad de que el hombre es capaz en este mundo.

2.1.4. El Bien en sí y las Ideas

Según Fraile (1997), para entender el pensamiento de Platón sobre el Sumo Bien hay que acudir a su “Teoría de las Ideas”, las cuales constituyen la realidad suprema y el bien absoluto, no sólo en sí mismas, sino también para el hombre. Con dicha teoría, Platón aplica una norma que le permite dar respuesta al problema del Ser, de la Verdad y de la Ciencia, así como, al sentido práctico de la conducta humana. La Ciencia tiene por objeto al Ser inmutable, por encima de toda contingencia y de toda limitación, y ese Ser constituye a la vez, el Bien absoluto, al cual tiende la vida virtuosa y en la cual consiste la felicidad suprema del hombre.

2.1.5. La virtud y sus divisiones

Para Platón, el Sumo Bien, en el cual consiste la felicidad del hombre, se llega por la práctica de la virtud, que es la cosa más preciosa del mundo.

a) Noción de virtud y sus características

En las Leyes, señala Platón: “todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es bastante para darlo en cambio por la virtud” (Fraile, 1997, p. 385). Aunque el concepto de virtud queda todavía lejos de la exactitud sistemática que alcanzará en Aristóteles, sin embargo, en Platón ya existe muchas ideas fundamentales que después precisará su discípulo.

Según Jaeger (1953, citado por Fraile, 1997), Platón tiene el mérito de haber superado el relativismo de los sofistas, volviendo al concepto tradicional que relacionaba la ley, la justicia y la virtud con el ser, es decir, con el orden ontológico, permanente, objetivo que consideraba reinando en el Cosmos. Desde la antigüedad, los griegos establecían una relación armoniosa entre el orden cósmico y el orden jurídico y social. Al unir estos conceptos tradicionales a los de Platón sobre el alma, la divinidad y las Ideas subsistentes, la naturaleza de la virtud serían las siguientes (Fraile, 1997):

i) *La virtud como armonía.* La virtud fundamental es la justicia, la cual aparece en los diálogos tempranos (“Gorgias”, “República I”) y, tiene como función, introducir la armonía entre los elementos múltiples y contrarios que integran el compuesto humano, unificándolos y some-

tiéndolos a la razón. En el diálogo el “Filebo”, la virtud aparece como medida, proporción y armonía. Esta armonía individual y social, es una imitación de la armonía cósmica, regida por una ley universal, conforme a la cual todo está perfectamente medido, regulado y proporcionado.

ii) *La virtud como salud del alma.* El concepto de orden cósmico, que los médicos aplicaron a la interpretación de los fenómenos de la salud y de la enfermedad del cuerpo humano como dependientes de la armonía y proporción entre los diversos elementos que lo componen, Platón lo aplica al alma. Platón a las virtudes del “cuerpo” que son salud, fuerza y belleza, opone los “males”, que son enfermedad, debilidad y fealdad, por lo que la virtud viene a ser la salud del alma, resultando de la armonía la medida y la proporción de la vida humana.

iii) *La virtud como purificación.* Platón no considera el alma como perteneciente a este mundo y la Tierra es sólo un lugar de tránsito para las almas. El pensamiento de Platón confiere un profundo sentido moral a su concepto de la vida humana. En el diálogo el “Fedón”, dominado por el pensamiento de la supervivencia, la virtud reviste un sentido ascético, catártico y finalista, donde su función consiste en reprimir las pasiones inferiores y en purificarse, el cual consiste en separar lo

más posible el alma del cuerpo. El carácter finalista de la virtud aparece todavía más claro en el diálogo el “Fedro”, aunque se atenúa su sentido ascético, prevaleciendo el camino del amor.

iv) La virtud como imitación de Dios. A partir del diálogo el “Banquete”, se repite constantemente, en Platón, el tema de la asimilación a Dios, considerado como ideal del filósofo y la vida virtuosa. En el diálogo el “Fedro” se presenta al filósofo adhiriéndose a lo divino. En el diálogo la “República” propone el ideal de la educación de los guardianes que sean piadosos y se hagan divinos. En el diálogo “Teeteto” distingue dos clases de hombre: uno divinos y felices y otros vacíos de Dios y miserables, donde el filósofo debe esforzarse por huir lo más pronto posible del mundo de las apariencias y de la mutación y su premio es la felicidad. En el diálogo “Timeo” describe el alma racional como de naturaleza celeste y divina, creada por el Demiurgo. En diálogo las “Leyes”, la virtud aparece como la expresión más perfecta de la religiosidad.

v) Las Ideas, norma de la vida virtuosa. La norma suprema y objetiva de la virtud en Platón debe buscarse en su teoría de las Ideas subsistentes, y sobre todo en la Idea de Bien, que constituye la medida más exacta para discernir lo bueno y lo malo. La Ciencia tiene por objeto el ser inmutable por enci-

ma de toda contingencia y de toda limitación, y ese ser constituye a la vez el Bien absoluto al cual tiende la vida virtuosa, y en cuya contemplación consiste la felicidad suprema a que puede aspirar el hombre.

b) Divisiones de la virtud

Aunque Platón no llegó a una sistematización de las virtudes y de los vicios como la que realizará Aristóteles en sus *Éticas*, en sus *Diálogos*, ya aparecen mencionados expresamente casi todos los elementos que ordenará su discípulo. Ordenándolas conforme a la división aristotélicas entre virtudes intelectuales y morales, en Platón se encuentran las siguientes (Fraile, 1997):

i) Virtudes intelectuales: prudencia o sabiduría, conocimiento, conocimiento intelectual, ciencia, sabiduría, comprensión, buen consejo.

ii) Virtudes morales: justicia, templanza o moderación, fortaleza o valor, dominio de sí mismo, piedad o justicia para con los dioses, alegría, buen humor, magnificencia, arte, habilidad industriosa.

iii) Vicios: estupidez, ignorancia, intemperancia, injusticia, perjuicio, daño, cobardía, arrogancia, insolencia, mal humor, bajeza, maldad, adulación, envidia, descontento, incomodidad.

2.2. La concepción de la ética en Aristóteles

Partiendo de los autores Fraile (1997), Aristóteles (2004a) y Mosterín (2006) se presenta a continuación la concepción de la ética en Aristóteles.

2.2.1. El sentido de la ética

Se han conservado tres obras distintas de Aristóteles dedicadas a la ética, correspondientes a las tres etapas principales de su vida (Mosterín, 2006). La primera de ellas llamada la *Gran Ética* (o *Magna Moral*), que es la más corta de las tres, presenta semejanzas lingüísticas con sus otros escritos de la época de la Academia. La segunda, la *Ética Eudemia*, es la que más tiende al esquematismo sistemático. La tercera y última, la *Ética Nicomáquea*, quizá así llamada en honor de su hijo Nikómakos, quien murió joven, y es una de las obras más cuidadas y mejor escritas de Aristóteles, la cual fue redactada durante su última estancia en Atenas. A pesar que cada una de estas obras tienen sus propias características, en todas ellas se expone básicamente la misma concepción de la ética, una moral teleológica, en la que lo bueno para el ser humano consiste en aquello que conduce a su felicidad.

Platón pretendió sentar la ética sobre bases sólidas, apartándola del relativismo confuso en que había caído en manos de los sofistas y convirtiéndola en una ciencia exacta. La ética sería la ciencia del bien en sí mismo, de la forma eterna de bien, de la cual nosotros y nuestras acciones imperfectamente participamos. La ética quedaría así reducida a la teoría de las formas, como el conocimiento de la forma del bien (Mosterín, 2006).

Por su parte, Aristóteles rechaza en su ética la existencia de formas separadas, lo cual le resulta penoso, por ser amigos nuestros los que han introducido las formas, pero, como buenos filósofos, aun siendo amigos de Platón, hemos de ser todavía más amigos de la verdad. Y la verdad es que no hay algo así como el bien en sí o forma universal del bien. Por lo pronto, y, para empezar, el “bien” es una palabra equívoca, tan equívoca como el verbo “ser”, pues el bien se dice de tantos modos como el ser, es decir, según diversas categorías.

De allí, que el bien se puede decir de Dios o la inteligencia (en la categoría de lo que algo es), de las virtudes (en la categoría de cual), de lo medido (en la de cuánto), de lo oportuno (en la de cuándo), entre otros. Pero no hay una ciencia única de todos estos bienes, ni siquiera de los que caen dentro de la misma categoría. De hecho, nadie busca el bien en sí, sino su propio bien. El bien en sí mismo no existe.

2.2.2. El Ser y el Bien

Para Aristóteles existe una correlación exacta entre Ser y Bien. No hay un Ser único, sino muchos seres. Y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares y analógicos. Cada sustancia tiene su propio ser y a cada una le corresponde su propio bien, que consiste en lograr la plenitud de su propia perfección. El bien de cada cosa está en estrecha relación con su esencia.

Las esencias de las cosas difieren entre sí por los elementos que entran en su composición. Hay una sola esencia simplicísima, que es la de Dios, acto puro, carente de toda materia y de toda potencialidad, y, por lo tanto, de toda mutación. Pero todas las demás esencias son compuestas de acto y potencia, de forma y materia, y el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres depende de su principio formal. Por esto, Aristóteles no plantea la cuestión del Sumo Bien en abstracto, como Platón, sino en concreto, porque para él no existe un Sumo Bien absoluto, a la manera de una Idea subsistente (Fraile, 1997).

Por lo tanto, el objeto de la ética consistirá en investigar cuáles son el bien, la perfección y la felicidad que corresponden al hombre, con el fin de ajustar a ellos la orientación práctica de su conducta. Para Aristóteles, el bien propio de cada ser, y del hombre en particular, está determinado por las posibilidades de su naturaleza. El hombre debe contentarse con el ser que tiene, y, por lo tanto, con el bien que le corresponde dentro del grado que ocupa en la escala ontológica, y en la medida que le es posible conseguirlo, dada la limitación esencial y temporal de su sustancia. Dicho concepto de la realidad determina la orientación de la ética aristotélica, en la que aflora un marcado matiz pesimista y de resignada melancolía.

2.2.3. El Bien Supremo: la felicidad

La ética de Aristóteles es esencialmente finalista y *eudaimonista* (Fraile, 1997). Toda acción humana está orientada hacia la consecución de algún bien, al cual van unidos el placer y la felicidad. Hay muchos bienes parciales, a cuya consecución se ordenan las acciones particulares del hombre. Los hay más y menos deseables. El bien de una acción es su fin. Pero el fin que se busca es distinto en cada actividad y en cada técnica. El fin de la medicina es la salud; el de la estrategia, la victoria; el de la construcción naval, el barco, entre otros.

Entre los fines, los hay aquellos que se persiguen por sí mismos, y los hay también los que se buscan como medios o instrumentos para conseguir otros. En general, el fin que se persigue por sí mismo es mejor que el que solo se busca como medio para conseguir otro. El bien supremo del hombre es el fin universal, aquél en función del cual se elige todos los otros fines. Para Aristóteles, el bien supremo del hombre es la *felicidad* (*eudaimonía*). La felicidad es una cierta vida, es la vida buena (Mosterín, 2006).

La dificultad está en determinar en concreto en que consiste ese bien y esa felicidad. Para Aristóteles, no vale la identificación del sumo bien del hombre con Dios. Se trata solo del mayor bien a que puede aspirar el hombre en esta

vida, y al que Aristóteles asigna las siguientes condiciones (Fraile, 1997):

i) Debe ser perfecto, definitivo, suficiente por sí mismo para hacer feliz al hombre con su posesión, sin necesidad de que se le sobreañada ninguna otra cosa.

ii) Debe buscarse por sí mismo y no en orden a conseguir otro bien cualquiera.

iii) Debe ser una cosa presente. No consiste en la simple potencia, aptitud o capacidad para adquirir el bien, sino en su posesión real y actual.

iv) No debe ser una cosa puramente pasiva, sino que consiste en la actividad propia y más elevada del hombre en cuanto tal.

v) Debe hacer al hombre bueno.

vi) Su posesión debe tener fijeza, estabilidad y continuidad a lo largo de una vida completa y suficientemente larga.

Por consiguiente, Aristóteles utilizando el método de la exclusión, va descartando algunos bienes (Fraile, 1997). Rechaza en primer lugar, que el bien propio del hombre sean los placeres, dado que una vida entregada al placer no es vida humana, sino propia de los esclavos o de animales brutos. En segundo lugar, descarta que el bien consista en las riquezas, las cuales son bienes y necesarios hasta cierto punto para la vida feliz y virtuosa, no obstante, tiene más de medios que de fines. En tercer lugar, descarta la

gloria y los honores, aunque son justa compensación que corresponde a la vida política.

En este sentido, para determinar en concreto cuáles son el bien y las actividades propias del hombre, Aristóteles (2004a) analiza las distintas funciones del ser humano. La primera es vivir, pero esta es común al hombre y a las plantas. La segunda es sentir, pero es común al hombre y a los animales. De allí que va a señalar, que lo que verdaderamente distingue al hombre de los vivientes inferiores es la razón. Así la vida del hombre deberá consistir en vivir conforme a la razón.

Sin embargo, lo anterior no basta. La razón debe dirigir y regular todos los actos del hombre, y en esto consiste esencialmente la vida virtuosa. Por lo tanto, el hombre debe conseguir la perfección que le corresponde en cuanto tal mediante la actividad conforme a la virtud. Aristóteles (2004a) en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, señala su ideal de la perfección humana, sin acabar de concretar en qué consiste. Es en el libro diez de la *Ética a Nicómaco* donde va a señalar que el bien propio del hombre consiste en la *vida teórica o contemplativa*, es decir, en el ejercicio de la actividad de su potencia más alta, que es la *inteligencia*.

2.2.4. La virtud y su división

Aristóteles (2004a) define la felicidad como cierta actividad del alma, dirigida por la virtud

perfecta, donde la felicidad es una cosa excelente y divina. Pero no es un regalo de los dioses ni tampoco es producto del azar, sino que requiere ser conquistada tras un largo y costoso ejercicio, por la lucha y práctica de virtud. Para ello se requiere entender en que consiste la virtud, dado que es la condición y el camino necesario para el logro de la felicidad. El análisis de la virtud ocupa en Aristóteles la mayor parte de sus tres Éticas.

a) Noción de virtud y sus características

Es importante considerar que para Aristóteles el hombre es un compuesto sustancial, integrado por dos principios distintos (Fraile, 1997): cuerpo material y alma espiritual. El compuesto es sujeto de *pasiones*, de *potencias* y de *hábitos*. Las *pasiones* son aquellos movimientos del apetito sensitivo que llevan consigo placer o dolor (concupiscencia, cólera, temor, audacia, envidia, gozo, amor, odio, pesar, celos, compasión). La *potencia* es aquello que hace el hombre capaz de experimentar las pasiones. En tanto que los *hábitos* son cualidades adquiridas, que ponen al sujeto en buena o mala disposición para sentir las.

Las virtudes y los vicios no son pasiones ni potencias, sino hábitos. Hay hábitos buenos y malos. La *virtud* es un hábito bueno, que hace bueno al hombre y buenas sus acciones. Mientras que el *vicio* es un hábito malo. Una definición

de virtud, según Aristóteles, sería la siguiente: “Un hábito adquirido, voluntario, deliberado, tal como lo determinaría el buen juicio de un varón prudente y sensato, juzgando conforme a la recta razón y a la experiencia” (citado por Fraile, 1997: 527). A continuación, se señalan las características que Aristóteles propone para la virtud (citado por Fraile, 1997):

i) *La virtud es un hábito adquirido.* Dado que la virtud es un hábito, éste no se logra espontáneamente, sino que requiere adquirirlo por la repetición de actos, mediante el esfuerzo y la tenacidad en la práctica de obrar bien. Según Aristóteles, la virtud no se encuentra en la juventud, sino que se alcanza en la madurez, después de una vida de esfuerzo y de constancia. Tanto las virtudes intelectuales como morales se adquieren por medio de la enseñanza y del aprendizaje, para lo cual es necesario tiempo y experiencia.

ii) *La virtud es un hábito voluntario.* Aristóteles no comparte el optimismo racionalista de Sócrates, quien identificaba la virtud con la ciencia y el vicio con la ignorancia. Por el contrario, destaca que tanto la virtud como el vicio dependen no sólo del conocimiento, sino también de la voluntad. No basta con saber el bien para practicarlo, ni tampoco basta conocer el mal para dejarlo de cometer. La virtud es un hábito libre y voluntario,

que implica un acto de deliberación y de elección, en el cual intervienen tanto la inteligencia como la voluntad. Sin lucha y sin esfuerzo no es posible lograr la firmeza que caracteriza la *posesión* o *hábito* de la virtud.

iii) Las virtudes morales consisten en el justo medio entre dos extremos viciosos. La virtud se halla en el medio entre lo poco y lo demasiado. Aristóteles deja la determinación concreta del medio proporcional de las virtudes morales a la experiencia y al juicio prudente de un varón sensato que discorra rectamente. Aunque también hay acciones morales en las cuales no es posible establecer ningún medio proporcional.

iv) Es necesario poseer y practicar la virtud y no sólo conocerla. Toda virtud tiene como propósito completar la buena disposición natural de su potencia correspondiente y asegurarle la ejecución perfecta de la obra que le pertenece realizar. En el hombre, según Aristóteles, será la virtud, la manera de ser moral que hace del hombre un ser bueno, un hombre de bien, y gracias a la cual realizará la obra que le es propia.

b) División de la virtud

Aristóteles (2004a) distingue en el alma dos partes: una irracional, que es el sujeto de las virtudes éticas o morales, y otra racional, en la cual están sustentadas las virtudes dianoéticas

o intelectuales. Para Aristóteles (2004a) es a las virtudes intelectuales las que corresponde dirigir todo el conjunto de la actividad humana.

b.1) Virtudes intelectuales

En la parte racional del alma, Aristóteles (2004a) introduce una subdivisión entre entendimiento especulativo o teórico y entendimiento direccional o práctico:

1) *Entendimiento especulativo o teórico*. Este versa sobre las cosas universales y necesarias, que no pueden ser sino aquellos que son. Su objeto es la verdad. A esta parte de la inteligencia corresponde tres virtudes: *i) entendimiento intuitivo*, el cual tiene como objeto los primeros principios de la demostración y de la ciencia, conocimiento por intuición; *ii) ciencia*, cuyo objeto es lo universal y lo necesario, y consistente en la facultad de “demostrar” procediendo por deducción y *iii) sabiduría*, que tiene por objeto los principios y las razones altísimas de las cosas, y que viene a ser un resultado de la unión del entendimiento intuitivo y de la ciencia.

2) *Entendimiento direccional o práctico*. Este versa sobre las cosas particulares y contingentes, que pueden ser de una manera o de otra. Su objeto es deliberar acerca de las acciones en particular. A esta facultad corresponde varias virtudes: *i) arte*, el cual consiste en cierta facultad de produ-

cir, dirigida por la razón verdadera; *ii) prudencia*, la cual es diferente de la ciencia y el arte; de la primera, porque su objeto no es la producción sino la acción misma y de la segunda, porque el arte admite grados de perfección, mientras que la prudencia no, tan alta es la prudencia, que el hombre que la posee puede decirse que tiene todas las demás virtudes, porque la prudencia, por sí sola, las comprende a todas; *iii) como complemento de la prudencia*, se destacan otras tres virtudes: *discreción*, o buen sentido, que consiste en saber aplicar rectamente el juicio de lo bueno y de lo justo en la acción práctica; *perspicacia*, que significa claridad y rapidez para penetrar en las cosas y en las razones de obrar; *buen consejo*, que consiste en la rectitud de la deliberación que acompaña a la prudencia.

b.2) Virtudes morales

En las virtudes morales, o éticas, Aristóteles (2004a) las subdivide en dos: según que regulen la parte irracional del alma o las relaciones sociales del hombre con sus semejantes:

1) *Parte irracional del alma*. En esta parte están las siguientes virtudes: *i) fortaleza o valor*, que está relacionada con el dolor, y constituye el medio entre dos extremos viciosos, la cobardía y la temeridad; *ii) templanza*, que regula los placeres de los sentidos, y consiste en el medio entre la insen-

sibilidad y la intemperancia; *iii) pudor o modestia*, que versa sobre las emociones y que es una cuasi virtud situada en la timidez o vergüenza excesiva y la imprudencia.

2) *Relaciones sociales del hombre con sus semejantes.*

En esta parte se encuentran las siguientes virtudes:

i) liberalidad, que tiene por materia el uso de las riquezas y consiste en un medio entre la tacañería y la prodigalidad; *ii) magnificiencia*, que versa sobre el uso de las riquezas cuando se trata de hacer grandes expensas, y su medio se halla entre la mezquindad y el despilfarro o la fastuosidad grosera; *iii) magnanimidad*, cuya materia son la gloria y los grandes honores, y tiene su medio entre la pusilanimidad o ruindad y la megalomanía o vana ostentación; *iv) dulzura o mansedumbre*, que regula la pasión de la cólera y consiste en el medio entre la imposibilidad y la irascibilidad; *v) veracidad*, situada entre los extremos opuestos de la disminución y la fanfarronería; *vi) buen humor*, o gracia en la conversación, o urbanidad, que se halla a igual distancia entre la rusticidad grosera y la bufonería; *vii) amabilidad*, que procede del espíritu de servicialidad y que se halla en el medio entre el carácter rezongón y pendenciero y la adulación; *viii) némesis*, palabra que expresa el horror al mal y a la injusticia, y que es una virtud que se halla entre la envidia y el alegrarse del mal ajeno; *ix) justicia*, que es la principal

entre todas la virtudes morales, y a la cual dedica Aristóteles todo el libro V de la Ética a Nicómaco; x) *la virtud* que tiene por objeto hallar el medio entre los pequeños honores no tiene nombre especial en Aristóteles y sus vicios extremos son la indiferencia y la ambición.

3. La visión de la política en Platón y Aristóteles

En este apartado se hace un análisis de la perspectiva política en Platón y Aristóteles, en el contexto de la Grecia Antigua y las ideas de la Atenas democrática.

3.1. Contexto histórico de las ideas políticas en Grecia

De acuerdo con Touchard (2006), antes del siglo VI a.C., no existe un pensamiento político griego en forma diferenciada.

3.1.1. Marco general de la reflexión política en la Grecia Antigua

Para entender la reflexión política en la Grecia Antigua, Touchard (2006) destaca los aspectos relativos a la ciudad, la esclavitud, la ley y los tres regímenes.

a) La ciudad o polis

Desempeña el universo político de los griegos (similar a los Estados modernos). La ciudad es la civilización de los griegos, para los cuales distinguen entre helenos civilizados y los bárba-

ros de las tribus. La ciudad es la unidad política. El dominio de la ciudad, cualquiera sea su forma o régimen político la ejercen sobre los ciudadanos. En este sentido, un griego se considera ante todo un ciudadano. El hombre es ante todo lo que su papel cívico impone.

b) La esclavitud

Es la institución que define parte de la civilización antigua. Su papel es considerable, por cuanto la esclavitud es una condición de la vida material, y por tanto de la vida política (es su base material). El problema de la esclavitud nunca va a ser objeto de examen, no constituye un problema político. Es un dato natural o económico que se utiliza sin discutir. Entra en el campo de la buena administración y no en la política. El esclavo no existe políticamente. El griego es un ciudadano, mientras que el esclavo no lo es en absoluto, es una “propiedad animada”.

c) La noción de Ley

Existe un paralelismo entre la obra de los políticos y la de los filósofos en la Grecia Antigua. Los políticos intentarán imponer una legislación común a todos los ciudadanos, donde el árbitro supremo es la Ley. Por su parte, los filósofos mantienen las mismas ideas; todos cualquiera sea el régimen que prediquen quieren mostrar el orden mediante la Ley y mediante el respeto a la

Ley es la única garantía de una vida política sana. La Ley es el principio organizador de la ciudad. Esto refuerza el poder de la ciudad. La Ley representa el orden griego frente al personalismo persa. El modo de vida griego se define por la existencia y soberanía de la Ley.

d) Los tres regímenes

El pensamiento político griego, hasta el imperio romano, se encontraría en la base de todo análisis, crítica o doctrina política tres formas elementales de constitución o regímenes: la monarquía y la tiranía, la oligarquía y sus desviaciones y la democracia y sus excesos.

3.1.2. Las grandes ideas de la Atenas democrática

La ciudad de Atenas, en plena expansión, se da progresivamente una estructura política democrática. Esta ciudad es quien domina el movimiento de las ideas, mientras que Esparta patrocina el ideal conservador. Esas ideas se organizan en torno a los conceptos de democracia, libertad y Ley (Touchard, 2006).

a) La democracia

Es el término oficial que designa el estado político en Atenas durante el siglo X a.C. Es un tipo de régimen o forma constitucional (al igual que la monarquía y la oligarquía). Están los detractores de la democracia, entre ellos Platón. La palabra democracia designa en principio gobier-

no del pueblo. Lo cual significa que la soberanía reside en el pueblo y no se delega jamás. La palabra *politeia* designa régimen, un régimen basado en leyes.

b) La libertad

Es lo que distingue a un griego de un bárbaro. La noción griega de libertad mediante la Ley, pero con sujeción a la Ley. La libertad es el pilar del individualismo.

c) La Ley

La soberanía de la Ley es un descubrimiento común de todas las ciudades griegas. Perteneció a las democracias el profundizar las convicciones que eran el fundamento mismo de su vida cívica.

3.2. La visión de la política en Platón

En el pensamiento político de Platón influyen varios factores, de acuerdo con Pastore (1990). En primer lugar, la filosofía de Sócrates que incita al rechazo de la vida política activa, en tanto que el ambiente familiar donde fue educado Platón lo estimula a tomar parte activa en el hacer de la política dentro de la ciudad. En segundo lugar, la preocupación de Platón por la crisis política de la *polis* griega y, en especial Atenas.

La teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética (Copleston, 2001). Para un filósofo como Platón, interesado en lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdade-

ramente buena para el hombre, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

Sócrates no quiso dedicarse a la política activa. En cambio, Platón siempre se sintió inclinado hacia ella, aunque los acontecimientos políticos de su tiempo y la muerte de su maestro le hicieron desistir de ello. No obstante, el interés por la política permanecerá durante toda su vida, aunque ligado íntimamente a su pensamiento filosófico. Para Platón, los auténticos políticos sólo pueden ser los filósofos, que por tener el verdadero conocimiento pueden llevarlo a la práctica. Además, si el hombre es sobre todo su alma, de ella deberán ocuparse en primer término los gobernantes (Yarza, 2005).

La *filosofía política* de Platón está contenida básicamente en *La República*, *El Político* y *Las Leyes*. En esas obras Platón puso todo su tesón intelectual para referirse a la política, disciplina que tanto cautivó a la civilización griega (Jaramillo, 1997). De manera simplificada, podría decirse que hay dos formas de presentar la filosofía política platónica.

Por un lado, centrándose en ese diálogo canónico de madurez que constituye *La República*, donde Platón despliega su pintura más hermosa de gobierno sobre la base de la confluencia entre el poder y el saber filosófico (doctrina del filósofo-rey). Por otro, se puede acceder a su filosofía política a través de *Las Leyes* o, más concretamente, mediante la interrelación que este diálogo guarda con *La República* y *El Político*, las otras dos grandes obras platónicas consagradas a la reflexión política.

De acuerdo con Pastore (1990), Platón parte de la constatación y de la experiencia de un conflicto entre dos mundos: el mundo de lo sensible (opinión-*doxa*) y el mundo de las ideas (ciencia-*episteme*). Platón sigue la visión de Heráclito según la cual todo fluye. El mundo de lo sensible es apariencia ilusoria, es decir, fenómeno. El mundo de las ideas es el conocimiento verdadero, es el de la ciencia, que es el mundo eterno de la realidad, de las sustancias. La realidad verdadera no es fenómeno sino esencia.

Para Platón, el verdadero político es y debe ser el filósofo, el cual sabe razonar, posee la ciencia del bien y por consiguiente, sabe cuál es el orden sobre el cual todo se desenvuelve. En este sentido, filosofía y política coinciden y se identifican, así como se identifica política y ciencia del

bien o ciencia de las ciencias. La coincidencia de filosofía y política es la condición para que toda ciencia y técnica particular, toda función y competencia se realice útilmente, para que exista un ordenamiento único y justo (Pastore, 1990).

3.2.1. La República

El Estado existe para servir a las necesidades de los hombres. Éstos no son independientes unos de otros, sino que necesitan la ayuda y la cooperación de los demás en la producción de todo lo que hace falta para la vida. De ahí que se reúnan y asocien en un mismo lugar, y dan a esta morada común el nombre de ciudad. El fin originario de la ciudad es, pues, un fin económico, del cual se sigue el principio de la división y especialización del trabajo.

a) La sociedad y el Estado

En su obra *La República*, Platón (2006) describe el marco de una ciudad perfecta que no debe ser transformada. El problema consistirá en encontrar las condiciones que hacen una ciudad ordenada. La concepción de hombre en Platón (2006) consiste en un ser compuesto de cuerpo y alma, donde esta última es idéntica a las ideas y es la verdadera esencia del hombre. Asimismo, define la justicia en base al concepto de función o trabajo específico.

El punto de partida de *La República* es la decidida afirmación que no se puede entender

qué es justicia en el individuo si no buscándola en el Estado y en lo que fundamenta el Estado. No hay Estado si no son justos los individuos. Al discutir sobre la justicia aparecen las características de la ciudad ideal: se debe gobernar a favor de los gobernados; debe darse una separación entre el poder político y el poder del dinero y los cargos públicos no deben ser ventajosos (Platón, 2006).

b) Organización de la sociedad: las clases sociales

Una vez agrupados los hombres en sociedad, esta va pasando poco a poco del estado amorfo hasta constituirse en ciudad. En la sociedad brota de manera espontánea la división de funciones y de trabajo. Para Platón (2006), el mejor ciudadano es aquel que considera su propio interés como subordinado o coincidente con el de la ciudad y el bien del Estado como suyo propio. Es preciso eliminar todo elemento de división en la ciudad. Todos los ciudadanos deberán considerarse como hermanos entre sí, subordinados al bien común todos sus intereses particulares.

En *La República* indica cómo debería ser el verdadero Estado para poder formar el hombre perfecto. En la descripción de tal Estado señala las distintas clases de ciudadanos (trabajadores, guardianes y políticos), que corresponden con los tres tipos de alma (Yarza, 2005). De la divi-

sión primitiva de trabajo se origina la división de la ciudad en clases sociales, a cada una de las cuales le corresponde una función distinta en orden al bien común. La ciudad se compone de tres órdenes de ciudadanos:

i) Los *gobernantes o políticos*. Son los encargados del gobierno de la ciudad, son los sabios, los que tienen el conocimiento del bien y el mal. La función del gobierno, deberá ejercerse por una minoría selecta, cuya misión consistirá en regular las relaciones entre los ciudadanos y de estos con la ciudad, asignando a cada miembro de ella la función que le corresponde dentro del conjunto social, así como, legislar y velar por el cumplimiento de las leyes, organizar la educación y administrar la ciudad. Sus virtudes propias son la sabiduría y la prudencia; pero junto con ellas deben poseer además otras muchas, como veracidad, templanza, generosidad, valentía, magnanimidad, sagacidad, buena memoria, honradez a toda prueba, buena intención en todo, fervor religioso, fe en la inmortalidad y, sobre todo, el conocimiento de la *dialéctica*, ciencia suprema que revela la verdad del mundo de las ideas, norma de todo buen gobierno. Por eso los gobernantes deberán ser filósofos.

ii) Los *guardianes auxiliares*. Son los que ejecutan las órdenes de los gobernantes, son mi-

licias permanentes que deberán dedicarse exclusivamente al oficio de la guerra para la defensa de la ciudad. Su virtud fundamental es el valor. Pero deberían tener también otras cualidades: ser fieles, robustos, veloces, ágiles, sobrios, moderados, temperantes, sagaces, y hasta un poco filósofos. Los guardianes deberán tenerlo todo en común, renunciando a la familia y a toda forma de posesión privada.

iii) Los *productores o artesanos y trabajadores*. Son los que poseen una profesión productiva, y estos no participan en política: agricultores, artesanos, carpinteros, tejedores, sastres, comerciantes, navegantes, entre otros; cuya misión consiste en producir lo necesario para la vida material de la ciudad. Pueden poseer bienes particulares y tener mujeres, hijos y familias propios.

c) La justicia

La justicia es el tema fundamental que inspira el largo diálogo de *La República*. Es difícil reducir a un tema el contenido de *La República*, o hacer de él exclusivamente un tratado político. La ética y la política están en Platón íntimamente ligadas, pues para él el ciudadano no se diferencia del individuo; así se entiende que Platón construya la parte política de *La República* después de explicar su concepción del hombre y sus virtudes, y más en concreto la justicia (Yarza, 2005).

En el primer libro de *La República* se proponen varias definiciones, que van siendo rechazadas por inexactas (Platón, 2006): la justicia no consiste solamente en decir la verdad, ni en devolver lo que se ha recibido, ni en solo dar a cada cual lo que se le debe, haciendo bien a los amigos y mal a los enemigos; ni en hacer a los amigos buenos y mal a los enemigos malos; ni mucho menos –tesis de Trasímaco– en el interés del más fuerte, considerando las leyes como dadas por lo que gobiernan para su propio provecho, por lo cual los tiranos son los más felices de los hombres. Tampoco consiste en una convención establecida como ley por los hombres, frente a la ley natural, para defenderse los débiles contra los más fuertes (Fraile, 1997).

En un Estado perfecto deben existir las cuatro virtudes cardinales: *i) la prudencia* en los guardianes perfectos; *ii) el valor* en los guardianes auxiliares; *iii) la templanza* en todos, pero en especial en los de la clase inferior, teniendo además la función de regular las relaciones de estos con los elementos de las clases superiores; *iv) la justicia*, que junto con las virtudes anteriores, y por encima de ellas, debe existir como virtud general que las comprende a todas y sin la cual ni siquiera podrían existir.

Para Platón (2006) la misión de la justicia consiste en establecer el orden del conjunto y la

armonía entre las distintas partes constitutivas de la sociedad, manteniendo a cada clase dentro de sus límites y de las funciones que a cada uno corresponde, regulando las relaciones entre el Estado y los ciudadanos y de estos entre sí, conforme a la clase y méritos de cada uno. La justicia es la garantía y la salvaguarda del bien común.

d) Formas de gobiernos

Platón (2006) sistematizó en *La República* la diversidad de regímenes políticos conocidos en su época, conforme a su concepto de los distintos modos de alma, que considera existentes en el hombre. A los cinco modos de almas corresponden cinco modos de gobierno. Platón (2006) relaciona el saber con la política, por ello en su teoría del Estado, defiende una especie de aristocracia basada en la capacidad intelectual y la preparación científica de los gobernantes. Realizará una teoría o tipología sobre las formas de gobierno (Platón, 2006).

i) Aristocracia o monarquía (gobiernos de los mejores). Es la forma pura, ideal y perfecta de gobierno, donde el mando es ejercido por un hombre egregio o por unos pocos hombres eminentes, los cuales rigen la ciudad conforme a la prudencia. En este régimen no existía la división de la propiedad, todas las cosas eran comunes y el equilibrio más perfecto reinaba entre todas las

clases sociales. La decadencia de este régimen se inicia por descuidar los gobernantes el cálculo o la aplicación del número nupcial que debe regular las uniones entre las parejas, dando como resultado el desequilibrio social, que se va acentuando cada vez más. De esta manera, se originan todos los demás restantes regímenes, que son degeneraciones viciosas o enfermedades de la ciudad.

ii) Timocracia o timarquía (gobierno de los ambiciosos). Mezcladas las razas de oro, plata, bronce y hierro, se produce la desarmonía y la discordia interior. Se dividen las tierras, hasta entonces comunes. El elemento pasional, que ambiciona victorias y honores, prevalece sobre el racional. Predomina la clase militar, apoderándose de las riquezas y oprimiendo a las inferiores de labradores y artesanos. Este régimen no es todavía del todo malo, dado que conserva aún algunos rasgos del régimen aristocrático, pero prepara el camino al advenimiento de otra forma de peor de gobierno, que es la oligarquía. Platón se refiere en concreto al régimen espartano, en el cual se realizan las dos formas, timocrática (siglo V a. C.) y la oligárquica (siglo IV a. C.).

iii) Oligarquía (gobierno de los ricos). La ambición creciente de riqueza da como resultado su concentración en manos de una pequeña minoría. De aquí se origina la división de la ciudad en

dos clases antagónicas: una pequeña, de magnates riquísimos (oligarcas), que acaparan el dinero y las posesiones, y otra compuesta por una multitud empobrecida, carente hasta de los medios más elementales de la vida. Los oligarcas (zánganos de aguijón) se ven obligados a dominar por el terror a un pueblo que los aborrece y que aguarda la ocasión de expulsarlos, violentamente, del poder.

iv) Democracia (gobierno del pueblo). Una vez exterminados los oligarcas, el pueblo se apodera del gobierno. Entonces, en la ciudad impera la libertad, consistente más bien en una verdadera anarquía, en que cada cual hace lo que se le antoja, dejándose llevar por el desenfreno de sus deseos. Todos se consideran capaces para regir la ciudad. Los cargos se proveen por elección popular, y de ordinario recaen en los menos dignos y preparados. Platón, quien conoció en Atenas el régimen democrático, lo fustiga con sus más finas ironías, aunque dirigidas no contra el pueblo en sí mismo, sino contra los demagogos que los arrastraban en los vaivenes de sus ambiciones.

v) Tiranía (gobierno de la violencia). En medio del desorden producido por el exceso de libertad, terminan por prevalecer los más audaces y violentos y sobreviene la reacción. El demagogo favorito del pueblo se apodera del mando y

se erige en tirano, suprimiendo por completo la libertad. Es el reino más completo de la injusticia, en que impera el desorden, pues se rompe la armonía entre las diversas partes integrantes del Estado, prevaleciendo la más inferior, quedando entronizadas las pasiones más viles y odiosas, encarnadas en el tirano. Es el grado más bajo a que puede llegar la degeneración social de las formas de gobierno.

3.2.2. El hombre de Estado: El Político

Si el Estado dibujado por Platón en *La República* aparece como utópico, en *El Político*, y luego en *Las Leyes*, diseña un Estado realizable en la historia (Yarza, 2005). Sigue considerando que el verdadero político sólo puede ser filósofo, aquel que gobierna según la virtud y la ciencia. Pero como tales hombres no se encuentran sobre la tierra, la supremacía habría que ponerla en las leyes. Así pasa a estudiar los distintos tipos de constituciones políticas, que siempre deberán imitar a la ideal.

Este diálogo breve, escrito por Platón en su vejez, es visto por algunos expertos como una obra menor, sin la brillantez que caracteriza a *La República*. Quizás los contenidos de *El Político*, reflejan los desencantos del filósofo ante la imposibilidad de poner en práctica su *polis* o ciudad ideal. La dura realidad política, que para el

momento de redactar el escrito ya había confrontado en Siracusa tras dos viajes sin ningún éxito, pudo ser el factor que mayor peso ejerció en la elaboración de sus ideas en este diálogo.

Aunque en *El Político* no canceló su proyecto de una *polis* o ciudad ideal, en todo caso es una obra pensada y escrita para la realidad. En ella sostuvo, no obstante, que el político es aquél que gobierna porque sabe. Es el que domina la ciencia política. Es el rey filósofo. El hombre que posee la ciencia real, reine o no el derecho, tiende a ser llamado el rey (Jaramillo, 1997). El político, al poseer el conocimiento, no tiene límites para su acción, e incluso puede vulnerar las leyes y gobernar contra la voluntad de sus ciudadanos. Las leyes que solo están basadas en la experiencia, se subordinan al político, porque el conocimiento que él tiene es superior a tal experiencia.

3.2.3. Las Leyes

En *Las Leyes* los problemas son ya concretos, proponiendo un modelo legislativo para la ciudad; su finalidad es, por tanto, práctica y posiblemente en este diálogo, se fundaron las constituciones elaboradas por los discípulos de Platón (Yarza, 2005). En la composición de *Las Leyes* diríase que a Platón le influyeron sus experiencias personales. La infortunada experiencia de Platón en Siracusa le hizo comprender quizá que, por lo menos, había

más esperanza de llevar a cabo las reformas constitucionales que pedía, si su implantación se intentaba en una ciudad regida por un solo hombre que en una democracia como Atenas.

Además, a Platón le influyó notoriamente la historia de Atenas, con su elevación al rango de imperio comercial y marítimo, así como su caída por la guerra de Peloponeso. Para Platón, el Estado deberá ser un Estado agrícola y no comerciante, una comunidad productora y no importadora (Copleston, 2001). El Estado debe ser una auténtica “administración”. La democracia, la oligarquía y la tiranía son todas indeseables, porque son Estados clasistas y sus leyes se aprueban en bien de las clases particulares respectivas y no para el provecho de la ciudad entera.

Los Estados que tales leyes tienen no son, en realidad, auténticos sistemas de sana administración, sino facciones o partidos, y su noción de la justicia carece simplemente de significado. A nadie se le debe confiar el gobierno por consideraciones de alcurnia o de riqueza, sino solo porque personalmente tenga carácter y cualidades para gobernar, y los gobernantes han de estar sometidos a la ley. En *Las Leyes*, Platón aceptaba la institución de la esclavitud y consideraba al esclavo como propiedad de su amo, propiedad que podía ser enajenada. En lo tocante al trato debi-

do a los esclavos, ni le agradaba por una parte la laxitud ateniense, ni, por otra, veía bien tampoco la brutalidad espartana.

3.3. La visión de la política en Aristóteles

El progreso de la civilización es parte del proceso evolutivo de la naturaleza. Se ha dado una evolución desde la familia, pasando por la estirpe, aldea hasta llegar a la *polis* (Pastore, 1990). Todo Estado o *polis* es una comunidad que se forma y organiza en función de un fin, que es el bien hacia el cual tienden todas las comunidades. La *polis* nace para una vida mejor para vivir bien. El hombre debe vivir en la *polis*. La base de la ciudad será la justicia. El hombre tiene la facultad de discernir entre lo que es justo e injusto, entre lo bueno y lo malo.

Aristóteles defiende las instituciones tradicionales de la ciudad griega, por lo tanto, justifica la esclavitud. Los esclavos no son personas sino propiedades. Los esclavos existen por cuanto son útiles para el amo. De esto se desprende que, por naturaleza algunos hombres son libres y otros esclavos.

La triple distinción de las constituciones, según si el poder soberano está en las manos de uno, de pocos o de muchos había sido modificada, postulándose una buena y una mala en cada clase. La buena podría ser aquella basada en la fuerza; también se podría decir que es buena la que se basa

en las leyes. Aristóteles usa un tercer criterio: si el gobierno ejerce en beneficio de los administrados o, por el contrario, de los administradores. Sobre esta base distingue la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de una *politeia* (timocracia) (Pastore, 1990).

3.3.1. La Política en la escala de las ciencias

Aristóteles, además de las ciencias *teóricas*, distingue otras dos clases, que denomina *prácticas* y *productivas* (poéticas). A las ciencias prácticas pertenecen la *Política*, cuyo objeto es el bien común y el buen gobierno de la ciudad; la *Economía*, que versa sobre el bien de la familia y el buen régimen de la casa; y, finalmente, la *Ética*, que trata sobre el bien particular del individuo y la orientación de su conducta para conseguir su perfección y felicidad (Fraile, 1997).

Lo anterior es suficiente para comprender la afirmación de Aristóteles (2004b): de que la *Ética* y la *Economía* están subordinadas a la *Política*. Los griegos no entienden al hombre en estado de aislamiento, sino como ente social, enmarcado dentro de la familia y de la sociedad civil, fuera de las cuales pensaban que no podía lograr su propia perfección individual. En este sentido, Aristóteles partiendo de más a menos, concibe el bien individual y particular como subordinado al bien familiar y al común, y, por ende, la *Política*

como ciencia arquitectónica y donde la *Economía* y la *Ética* estarán subordinadas, al bien común, es decir, sometidas a la orientación de la *Política*.

3.3.2. La comunidad política

La moral individual tiene un sujeto concreto y determinado, que es el hombre. Pero el hombre no existe aislado, sino que es un individuo de una especie multiplicada en multitud de seres particulares, distintos y a la vez semejantes, los cuales se asocian en agrupaciones de diversos tipos.

a) El ser de la comunidad política

En el conjunto de las realidades humanas se encuentra la comunidad política, que también es un ser, una entidad. Y en cuanto ser, le corresponde también un bien propio, que consistirá en el perfecto desarrollo de su naturaleza. Para Aristóteles (2004b), la comunidad política no es algo artificial sino natural, en cuanto que brota necesariamente de una inclinación de la misma naturaleza, dado que el hombre es por naturaleza un “animal político”.

Para comprender la afirmación anterior es necesario tener en cuenta su sentido finalista del hombre. En la misma naturaleza individual de cada hombre hay una tendencia innata a lograr su propia perfección, en la cual consisten su bien y su felicidad. Pero esa perfección no puede lograrla el individuo en su estado de aislamiento y

de soledad. El individuo aislado es insuficiente para bastarse a sí mismo. Por esta razón, necesita de la agrupación con sus semejantes, la cual tiene diversas formas (Aristóteles, 2004b):

i) *La familia*. Es la unidad social básica, que comprende el marido, la mujer, los hijos, los esclavos y el buey arador. Es una asociación netamente natural, en que el varón tiene autoridad real sobre los hijos y los esclavos, y democrática sobre la mujer.

ii) *La aldea*. Resulta de la agrupación de varias familias.

iii) *La ciudad*. Resulta de la agrupación de varias aldeas o de un número mayor de familias.

Como prueba de la *sociabilidad natural del hombre*, señala Aristóteles (2004b), el hecho de que la naturaleza le ha dotado del don de la palabra. Los demás animales sólo emiten sonidos. Pero el hombre tiene razón, discurre y habla. Y la palabra es no sólo *logos*, sino también *diálogo*, que implica comunicación con otros seres semejantes.

Asimismo, el hombre es el único animal que sabe distinguir no sólo entre el dolor y el placer, sino también entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Por lo tanto, la naturaleza, que no hace nada en vano, ha formado al hombre para vivir no aislado, sino en sociedad. El hombre solitario es antinatural.

Entre varias formas de asociación que distingue Aristóteles: la familia, la casa, la aldea, el patriarcado, la tribu, la suprema de todas es la ciudad, que la cubre y el fin a que tienden todas las demás. La ciudad es posterior, genética e históricamente, a todas las demás formas de asociación. De la agrupación de las familias resultan las aldeas, y de la agrupación de las aldeas, la ciudad, cuyas características son las de ser una sociedad perfecta, independiente y que se basta a sí misma. Es el lugar por excelencia para llevar una vida humana digna (Fraile, 1997).

Se puede interpretar el pensamiento de Aristóteles en el sentido de que, así como el individuo nace en el seno de una familia, las familias y los individuos, a su vez, nacen en el seno de una ciudad. Y así la ciudad es anterior, por orden jerárquico, a la familia y a los individuos.

b) La estructura de la comunidad política

La comunidad política es un *todo*, integrado por partes no homogéneas, sino heterogéneas. El *todo* se descompone en partes; y el compuesto, en sus elementos atómicos, es decir, indivisibles; los elementos atómicos de la *polis* son las familias y los individuos. Pero, siendo la ciudad un todo por relación a esas partes, la ciudad tiene prioridad jerárquica sobre las familias y sobre los individuos, pues el todo es necesariamente antes que las partes.

La *polis* de Aristóteles no es un todo homogéneo, dotado de una unidad sustancial, como el individuo; ni tampoco una unidad resultante de relaciones fundadas en la generación, como la familia, sino un compuesto heterogéneo, en el cual permanecen sus partes integrantes, distintas, con sus funciones propias y diferentes. Por esto, rechaza Aristóteles el principio de Platón: “Cuanto más perfecta es la unidad, tanto mejor es el Estado”.

En este sentido, la unidad que propone Aristóteles es tan sólo una unidad de tipo orgánico, de orden, que es la única posible cuando se trata de una multitud integrada por partes heterogéneas, las cuales quedan unificadas extrínsecamente en virtud de su tendencia y de su orientación activa hacia un fin común.

c) El bien de la comunidad política

El hombre es un animal social, y la forma más perfecta de sociedad es la ciudad, según Aristóteles. Sin embargo, Aristóteles no trascendió el concepto arcaico o antiguo de la *polis* griega tradicional, a pesar de que vive en un momento de crisis en que desemboca el largo proceso de disolución que arranca de las guerras médicas, se continúa en la del Peloponeso y culmina con las fulgurantes campañas de su discípulo Alejandro, cuyo ideal político nunca compartió Aristóteles, y que abren el camino al cosmopolitismo.

Aristóteles (2004b) señala que la ciudad es una *comunidad política*. Es decir, una agrupación, una asociación, una comunidad compuesta por hombres. Pero no toda asociación es “ciudad”. No basta la simple *convivencia*. Ni tampoco la *comunidad de lugar*. Tampoco basta la simple asociación. Por ejemplo, los esclavos pueden agruparse, y, sin embargo, no constituyen “ciudad”, que es cosa propia de hombre libres.

Para conseguir lo que distingue la “ciudad” de otras asociaciones humanas, hay que tener en cuenta que la ciudad es una organización social, humana y dinámica, que tiende a perseguir un fin determinado. Aristóteles (2004b) nos dice que el fin de la *comunidad política* es un *bien*. Casi todo el mundo está de acuerdo que dicho bien es la *felicidad* y que esta consiste en *vivir bien* y *obrar bien*. Por *vivir bien*, no hay que entender la abundancia de bienes materiales para llevar lo que vulgarmente se llama *buena vida*, sino la *vida conforme a la virtud*, es decir, la vida ordenada conforme a las exigencias de la virtud, principalmente la justicia, que es la función fundamental y propia de la comunidad política. En este sentido, aparece una interferencia de la Ética en la Política. De esta forma de vida se deriva la *felicidad*, que es cosa propia de hombres libres y no incluye a los esclavos, los cuales no son ciudadanos para Aristóteles.

Es importante señalar que lejos de absorber la Ética en la Política, por el contrario, el filósofo da a la Política un neto contenido ético, poniéndola bajo la salvaguardia de la virtud, que se convierte en el fin y en el ideal a que debe aspirar la ciudad. De allí que se pueda definir la ciudad así, su género próximo: *comunidad de hombres libres*, y su diferencia específica: *orientada a la finalidad de vivir bien*, es decir, de vivir conforme a la virtud.

3.3.3. Formas de gobierno

Aristóteles revela una profunda experiencia política y un amplio conocimiento de las constituciones de muchas ciudades. En el Liceo, reunió una colección de constituciones de 158 ciudades, y es evidente que este material tan rico se refleja en el tono de moderación, de madurez y sensatez que domina en su obra la *Política* (Aristóteles, 2004b).

La mejor forma de gobierno es aquella en que gobiernan los mejores y la que más eficazmente contribuya al bien de la ciudad. Las buenas formas de gobierno son aquellas en que uno, unos cuantos o muchos administran con la vista puesta en el interés común. Mientras que los gobiernos con miras a los intereses particulares son viciosos, ya sean una persona, varias o muchas las que rijan los destinos públicos. Pueden reducirse a tres tipos fundamentales (Aristóteles, 2004b):

i) *Monarquía*. Gobiernos de uno solo, en la cual distingue cinco clases: una de los tiempos heroicos, en el cual el rey era a al vez general, juez y sacerdote; otra, la de los pueblos bárbaros, que es un poder hereditario, despótico y tiránico; otra, la *aesymmetía*, tiranía electiva de los antiguos griegos; otra, la monarquía espartana, que era una especie de generalato vitalicio vinculado a una familia; y otra, la monarquía absoluta, en que el rey viene a representar en la ciudad unas funciones semejantes al padre de familia.

ii) *Aristocracia (oligocracia)*. Gobiernos de unos pocos.

iii) *Democracia (poliracía)*. Gobiernos de muchos.

El abuso del poder monárquico degenera en *tiranía*, que es el peor de todos. El del poder aristocrático, en *oligarquía*; y el del democrático, en *demagogia*. Es lo que sucede cuando los gobiernos anteponen sus bienes particulares al bien común de la ciudad. Aristóteles, por su parte, manifiesta su preferencia hacia un régimen intermedio, entre hombres libres e iguales, apoyado en una clase media, en la cual se equilibran los extremos entre los muy ricos y los muy pobres. El justo medio es lo mejor en muchas cosas (Aristóteles, 2004b).

Reflexiones finales: comparación de las teorías ético-política en Platón y Aristóteles

La diferencia de temperamento entre maestro y discípulo se va a manifestar en varios puntos de sus

teorías ético-política. No obstante, hay que destacar dos hechos fundamentales que ambos comparten. En primer lugar, los dos pensadores rechazan el relativismo moral de los sofistas, siendo plenamente conscientes de la necesidad de establecer patrones de conducta comunes para todos que permitan la vida en comunidad. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, los dos viven en el ambiente político del siglo V y IV, es decir habitantes de las *polis* griegas, y por lo tanto, plenamente conscientes del vínculo necesario entre el hombre y la ciudad, de modo que toda *Ética* incluye una *Política*, todas las virtudes tienen una proyección esencialmente pública; tanto para Platón como para Aristóteles, el hombre es un animal social.

Una primera diferencia entre los dos pensadores es una distinta concepción del bien. Mientras que para Platón solo hay un Bien, la idea de Bien situada en el mundo de las Ideas que el filósofo tiene que contemplar para gobernar la *polis*; para Aristóteles, al contrario, la experiencia le muestra como hay varios tipos de bien en función del tipo de actividad que realice el hombre. No hay un Bien en sí, como pensaba Platón, sino que la definición depende del tipo de vida y de los distintos tipos de acciones.

En conexión con lo anterior, para Aristóteles la virtud no puede consistir en el mero cono-

cimiento del bien, como establecía Platón en *La República* basándose en el intelectualismo moral de su maestro Sócrates. Para el Estagirita, la virtud es un hábito y una disposición del alma, es decir depende de la práctica y del sometimiento del lado irracional a los dictados de la razón. Esto es lo que buscan las virtudes éticas (justicia, fortaleza y templanza), que no son puramente intelectuales como las dianoéticas o morales.

Así la ética no es el mero conocimiento teórico del bien como pensaba Platón, sino un conocimiento práctico encaminado a dirigir la acción del hombre de cara a una vida buena. Así la conexión entre la virtud y la experiencia es clara en Aristóteles: somos nosotros los que en una situación concreta determinamos qué es el término medio, es decir, qué es virtuoso. Mientras que en Platón la virtud pasa, precisamente, por dejar de lado la experiencia y conocer el Bien. Es la Idea de Bien la que define que es virtuoso, y no las condiciones en las que se encuentre el individuo.

Pero a pesar de las diferencias, los dos autores coinciden en subrayar la conexión entre el bien del individuo y el bien de la comunidad. Platón y Aristóteles consideran que el bien del individuo se tiene que subordinar al bien de la comunidad: es inconcebible un individualismo ético que esté desligado de cualquier planteamiento político.

Para los dos filósofos los hombres virtuosos solo pueden serlo en ciudades virtuosas. Las políticas adecuadas son aquellas que persiguen el bien común. También Platón y Aristóteles coinciden en subrayar el carácter normativo de la racionalidad que hace de la filosofía un modelo de vida buena: así, para Platón, es un imperativo que el hombre se libere de las cadenas de la caverna y conozca el Bien para ser filósofo. De un modo parecido, para Aristóteles, el modelo de vida buena para el ser humano es el perfeccionamiento de su naturaleza racional en el modelo de vida teórica propia del filósofo que contempla la sabiduría.

Pero los planteamientos políticos de ambos filósofos inevitablemente difieren, sobre todo en la valoración de las distintas formas de gobierno. De acuerdo con la idea platónica de Justicia en sí, sólo es posible una forma de gobierno válida (justa), la Monarquía de los filósofos-reyes, frente a una sucesión de formas degeneradas (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía). Aristóteles, al contrario, define varias formas justas de gobierno de acuerdo con el número de gobernantes y teniendo en cuenta no tanto de la Idea de un bien absoluto, sino de las condiciones y de las circunstancias de cada *polis*. Si se gobierna de cara al bien común es indiferente el número de gobernantes. Como consecuencia de lo anterior,

Aristóteles no valora la democracia de forma tan negativa como hace Platón. Si es una democracia moderada que satisfaga las necesidades fundamentales y de bienestar de los ciudadanos será el mejor de los sistemas posibles.

En consecuencia, en Platón y Aristóteles existen dos modelos de teoría política. La platónica basada en el diseño de un modelo ideal y utópico basado en la mera contemplación del bien. En tanto la aristotélica basada en la experiencia como fuente de conocimiento del quehacer político. No obstante, no se debe olvidar que tanto *La República* de Platón (2006) como la *Política* de Aristóteles (2004b) son obras de dos grandes genios sistemáticos que, siguiendo la tradición griega, aspiran a encuadrar los fenómenos particulares dentro de una visión cósmica de toda la realidad.

En todos los pensadores griegos, están íntimamente trabadas la ontología, la biología, la antropología, la teología, cómo también la ética y la política. En todos ellos su preocupación por hallar un principio para comprender el orden cósmico se refleja en buscar un principio semejante para fundamentar el orden moral y político. Así se observa que *La República* de Platón (2006) no es un simple tratado político, sino una enciclopedia, en la cual entra toda su concepción filosófica: su teoría de las Ideas, su teología y su antropología, que son en

realidad las bases sobre las cuales apoya el edificio de sus teorías morales y políticas.

En Aristóteles, la diferenciación de las partes de la filosofía, alcanzan un mayor grado de madurez, dedicando a cada materia tratados especiales; más sin embargo, no por eso pierde la visión de conjunto. Cada uno de esos tratados hay que entenderlos no aislado, sino encuadrados dentro de su amplia visión completa de la realidad. En este sentido, en Aristóteles, no es posible entender su *Ética* desligada de su ontología y de su biología: como tampoco es posible comprender su *Política* si la se estudia aisladamente, sin tener en cuenta el conjunto de toda su filosofía.

No pueden negarse, por otra parte, diferencias de carácter, de formación, de intereses entre los dos filósofos que, sin duda, influyeron en la orientación de sus investigaciones (Yarza, 2005). Los diálogos de Platón manifiestan en muchas ocasiones su profunda religiosidad, expresada en tantas veces de manera poética. Por su parte, Aristóteles, aun otorgando un puesto privilegiado a lo divino, deja menos espacio en sus escritos a sus creencias religiosas, ocupándose sobre todo de problemas teóricos que estudia con el rigor de su método científico.

Teniendo en cuenta los escritos de los dos filósofos, la primera impresión es el contraste entre

un pensador, Platón, desordenado e impreciso, y otro, Aristóteles, riguroso y metódico. Mientras en los diálogos platónicos las cuestiones se dispersan y mezclan, se resuelven y critican para volver de nuevo a tratarlas, Aristóteles acostumbra a establecer en cada uno de sus tratados las cuestiones, el objetivo y el método de su investigación.

Además, mientras Aristóteles se esfuerza por expresar su pensamiento mediante el lenguaje preciso y técnico; Platón se sirve de metáforas, alegorías y, en general, de la fuerza poética. Esta impresión no debe, sin embargo, encubrir la tendencia de fondo del pensamiento de uno y del otro filósofo que es, en cierto sentido, la opuesta; es decir, mientras la filosofía de Platón tiende a la unidad del sistema, a constituirse en el conocimiento sintético y unitario que absorbe en sí todo otro saber; el pensamiento de Aristóteles, sin negar la superioridad de una ciencia, la filosofía primera, sobre las otras, pretende respetar y proteger la autonomía y peculiaridad de los demás saberes, resultando por este motivo menos sistemático y más abierto a desarrollos ulteriores que el platónico.

En consecuencia, Platón y Aristóteles, o quizás más exactamente el platonismo y el aristotelismo, marcan dos actitudes filosóficas netamente distintas, cuyo influjo profundísimo se

prolonga a lo largo de toda la historia del pensamiento, hasta nuestros mismos días. Más que la contraposición personal entre Platón y Aristóteles importa la comparación entre los dos poderosos movimientos filosóficos por ellos encabezados. Sin Sócrates quizás no habría habido Platón. Pero sin Platón ciertamente que no habría habido Aristóteles. Platonismo y aristotelismo son el resultado de dos espíritus y de dos actitudes completamente distintas ante los problemas de la realidad (Fraile, 1997).

Referencias

- Aristóteles (2004a). *Ética Nicomáquea*. Ciudad de México, México. Editorial Porrúa.
- Aristóteles (2004b). *Política*. Ciudad de México, México. Editorial Porrúa.
- Armstrong, Arthur (1993). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires, Argentina. EUDEBA.
- Brun, Jean (1992). *Platón y la Academia*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Copleston, Frederick (2001). *Historia de la filosofía*. Barcelona, España. Editorial Ariel. Tomo 1. Grecia y Roma.
- Fraile, Guillermo (1997). *Historia de la filosofía*. Madrid, España. Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo I. Grecia y Roma.
- Giner, Salvador (2002). *Historia del pensamiento social*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Jaramillo, Mario (1997). *Historia del pensamiento político de occidente*. Bogotá, Colombia. Universidad Sergio Arboleda. Vol. 1. Pensamiento Clásico.
- Mosterín, Jesús (2006). *Aristóteles. Historia del pensamiento*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Muñoz, Rafael (2005). *Historia de la filosofía occidental*. Valencia, España. EDICEP.
- Pastore, Romano (1990). *Curso de filosofía política griega (Lecciones*

- y antologías*). Maracaibo, Venezuela. Trabajo de ascenso. Universidad del Zulia.
- Platón (2006). *La República o el Estado*. Madrid, España. Ediciones Austral.
- Prieto, Fernando (1996). *Manual de historia de las teorías políticas*. Madrid, España. Unión Editorial.
- Reale, Giovanni (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, España. Editorial Herder.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, España. Editorial Herder. Tomo I. Antigüedad y Edad Media.
- Touchard, Jean (2006). *Historia de las ideas políticas*. Madrid, España. Editorial Tecnos.
- Yarza, Iñaki (2005). *Historia de la filosofía antigua*. Pamplona, España. Editorial Universitaria de Navarra.

CAPÍTULO II

ÉTICA Y ECONOMÍA EN LA OBRA DE ADAM SMITH: LA TEORÍA DE LOS SENTI- MIENTOS MORALES²

Introducción

La mayoría de los manuales de economía sitúan el nacimiento de la ciencia económica en 1776, año de la publicación de la obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith (Smith, 1981). Sin embargo, pocos economistas se han percatado, en la historia del pensamiento económico, de dos aspectos que tienen gran relevancia para relacionar el ámbito de la ética con el de la economía (Guzmán, 2004).

En primer lugar, los primeros orígenes de la economía se remontan al siglo V a. C., en concreto en las obras de Aristóteles (Sen, 1987). En sus obras *Ética a Nicómaco* y en *La política*, Aristóteles ya concebía la economía desde un espíritu esencialmente ético, distinguiendo entre “ciencia

2 Trabajo, inicialmente, realizado en la Cátedra: “**Ética**”, dictada por la Profesora Katiuska Reyes, cursada en la Licenciatura de Filosofía, Plan Especial de Egresados, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, 2011. Mejorado y publicado en: Peña, Carlos (Comp.) (2016). *Retos y contribuciones en las ciencias económicas y sociales*. Caracas, Venezuela. Universidad Central de Venezuela. pp. 283-301.

económica”, referida a “lo necesario” y “ciencia de la riqueza”, que se ocupaba de “lo superfluo”. Aunque el concepto aristotélico de economía era, lógicamente, muy restringido y se proyectaba en exclusiva sobre el ámbito doméstico, su importancia radica en que concebía lo económico, no como un fin en sí mismo, sino como un medio para la búsqueda de un bien individual compatible con el bien colectivo.

En segundo lugar, hay que señalar que, si bien la obra de Smith significó una sistematización de los conocimientos económicos de entonces y una contribución fundamental de temas concretos, como la división del trabajo y la teoría del valor, lo que probablemente, tuvo más repercusión para la posteridad fue la elevación de los estudios económicos a rango universitario.

Smith no era, académicamente, un economista, por la simple razón de que aún no existía tal especialidad en la universidad. Antes que economista, Smith era un “filósofo moral”. En la Universidad de Glasgow donde enseñaba, era catedrático de filosofía moral y su obra intelectual está impregnada de una inquietud por los criterios éticos en el comportamiento económico que viene a significar, desde este punto de vista, la consolidación del enfoque aristotélico veintidós (22) siglos después.

De acuerdo con Rodríguez (2004), “es idea muy extendida que Smith es el padre de una ciencia, la economía, y de una doctrina, el liberalismo. La sabiduría popular asocia a Smith con la más célebre metáfora económica, según la cual el mercado libre actúa como una mano invisible que maximiza el bienestar” (p. 7). Para este autor, esto es sólo una visión parcial de sus teorías. Pero la distorsión más grave es pensar que Smith, según el autor citado, fue el profeta del capitalismo “salvaje”: un mercado sin justicia ni valores éticos y sólo orientado por el egoísmo. No obstante, para Rodríguez (2004, p. 7), “Adam Smith fue ante todo un moralista, admirador de la severidad estoica que se preocupó siempre por las normas que limitan y constriñen la conducta humana”.

A partir de los discípulos de Smith en la misma Gran Bretaña, David Ricardo (1772-1823), Thomas R. Malthus (1766-1834) y Jeremy Bentham (1748-1832), se inició a lo largo del siglo XIX un progresivo distanciamiento entre el campo de la ética y el de la economía que ha llegado hasta nuestros días. La obsesión por equiparar los métodos de la economía a los de las ciencias naturales, en busca de una exactitud numérica que en muchos casos se ha mostrado irreal, y la identificación del concepto de “utilidad” al de “bienestar” e incluso al de “felicidad”

en el ser humano, han significado dos poderosos motores en ese largo y paulatino proceso de separación entre ética y economía (Guzmán, 2004).

En este sentido, según Rincón (2014), existen notables limitaciones en la formación seguida por los economistas, respecto a la problemática real con la que se enfrentan, tanto en el área del análisis económico como en el de la política económica. Estas deficiencias son en parte producto de la ausencia en la formación de los economistas del estudio de los enfoques éticos en la ciencia económica. El hecho de que se haya perdido prácticamente en la actualidad esa raíz moral o ética en los estudios económicos y en la mayor parte de sus investigaciones a nivel mundial no significa, ni mucho menos, que nuestra ciencia debe carecer de base ética.

Es precisamente en esa carencia forzada a lo largo de los dos últimos siglos, donde radica una de las claves fundamentales del actual fracaso de la economía en campos tan importantes como el hipodesarrollo permanente, las desigualdades crecientes, los paraísos fiscales, las bolsas de pobreza, las migraciones legales, el desempleo masivo, la crisis del Estado de bienestar o el paulatino deterioro medio ambiental.

El propósito del presente capítulo consiste en establecer la vinculación entre ética y econo-

mía a partir del estudio de los aportes de Adam Smith en su obra *La teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, en el contexto del iluminismo escocés y el desarrollo del capitalismo de la época. Este trabajo comprende los siguientes aspectos: el contexto sobre el Siglo XVIII europeo (el Siglo de las Luces), la biografía de Adam Smith (1723-1790), su pensamiento filosófico y económico y el análisis de la parte I sección I de la obra *La teoría de los sentimientos morales*. La investigación concluye sobre la vigencia e importancia de releer hoy a Adam Smith.

1. Contexto de la obra de Adam Smith: el Siglo XVIII europeo “El Siglo de las Luces”

El Siglo XVIII es conocido en términos historiográficos como el “Siglo de las Luces” (Rodríguez, 2007, p. 7). Los pensadores de esa época estaban convencidos de poder acabar con las tinieblas del oscurantismo y comprendieron que su misión consistía en alumbrar el género humano con la luz del pensamiento racional.

1.1. El contexto político-económico-filosófico del Siglo XVIII

En el Siglo XVIII europeo aparecieron y fueron madurando con el transcurso del tiempo tres propuestas muy novedosas (Grupo Océano, 2016). La primera era de carácter político: el li-

beralismo político, que proponía la desaparición del absolutismo monárquico. La segunda de naturaleza económica: el liberalismo económico. Y la tercera ideológica y filosófica: el racionalismo-empirismo.

Estos tres valores pertenecían a un grupo social concreto del cual procedían: la burguesía (Giner, 2002). La fortaleza económica y social – adquirida desde siglos– de esta clase y la práctica generalizada de tales valores dieron lugar a dos revoluciones antes de acabar el siglo XVIII: la Revolución Americana en 1776 y la Revolución Francesa en 1789, con las que se inicia la Edad Contemporánea (Bilbao y Lanza, 2010). Pero antes de que se produjeran estos acontecimientos, y a lo largo de la centuria, se contempla una triple rivalidad: en el plano de lo político, lo económico y las ideas. Veamos a continuación, sucintamente, cada una de ellas.

1.1.1. Plano político: el liberalismo político

En el campo de la política, se asiste a la lucha de las monarquías de derecho divino por mantenerse incólumes frente a las teorías de contrato político. Resultado de estas hostilidades, fue el deseo contradictorio de la propia institución monárquica por racionalizar su actuación a través del sistema político del *Despotismo Ilustrado*. El ideal político del siglo XVIII, sostenía que el go-

bernante tenía que ser filósofo; de este modo un príncipe culto tendría a ser benefactor, racional, eficaz y útil (Giner, 2002). Este esquema teórico se puso en la práctica y se generalizó a partir de mediados del siglo XVIII.

El liberalismo político clásico constituye una de las más importantes ideologías políticas y filosóficas que surgieron a partir del siglo XVII, tras una época caracterizada por el poder absoluto del Estado que extendía sus funciones a la intromisión en aspectos que son propios del ser humano, por lo que el liberalismo clásico debió constituirse en la principal herramienta de defensa del espacio de libertad del individuo ante el gobierno (Sempértegui, 2010).

La ideología liberal se asienta en parte en la visión individualista planteada por Thomas Hobbes (1588-1679). Sin embargo, es John Locke (1632-1704), quien a través de su teoría de la *Ley Natural* o *Estado de Naturaleza* afirma que el ser humano vive en una situación de libertad y de relativa felicidad y es titular de derechos individuales que son anteriores al Estado, pero que a la vez dichos derechos deben ser protegidos por una autoridad de cualquier agresión ilegítima; para lo cual debe renunciar a esa condición natural suya y entrar en sociedad con otros hombres que conjuntamente tienen el propósito de salvaguardar

sus vidas, libertades y posesiones. No obstante, el gobierno tiene un límite claro en sus acciones y existen amplias esferas de la vida humana de total libertad (Espejel, 2015).

1.1.2. Plano económico: el liberalismo económico

El siglo XVIII sufrió la batalla entre los mercantilistas —que propugnaban el control de la economía por parte del Estado— y los liberales, que defendían la tesis de que solo la libertad individual era rentable (Valencia, 2011). Los teóricos que consiguieron la victoria, entre ellos: Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Thomas R. Malthus (1766-1834). En primer lugar, proponían que el mercado no necesita leyes para su regulación y funcionamiento, salvo la de la oferta y demanda. En segundo lugar, y por extensión, sostenían que el interés de los sujetos económicos se equilibra entre sí. Por último, insistían en la idea de que cualquier intervención estatal obstaculizaba y terminaba paralizando la vida y la actividad económica que están, exclusivamente, encomendadas a los individuos.

El siglo XVIII contempló también, desde un punto de vista económico, el inicio de una nueva fase del capitalismo, el capitalismo industrial, caracterizada por la hegemonía de la industria sobre los demás sectores productivos (Alonso, 2013). La Primera Revolución Industrial, que se inició en el

siglo XVIII, presenta multitud de hechos nuevos: transición más o menos rápida de la producción doméstica o en pequeños talleres a la producción en fábricas; paso de la manufactura a la mecanofactura; desarrollo extraordinario de la organización industrial; crecimiento a gran escala del proletariado; aumento de mercados nacionales e internacionales de artículos de consumo cotidiano (Chaves, 2004).

La explicación de todos estos cambios reside en la expansión de una economía industrial basada en la reinversión de los beneficios obtenidos y en la aparición de inventos revolucionarios que modificaron ampliamente la historia tecnológica. En efecto, en el siglo XVIII también hay que hablar de ciencia y tecnología, ya que los cambios no se operaron sólo en los procesos de producción (Cazadero, 1995).

1.1.3. Plano de las ideas: la Ilustración

En el siglo XVIII, se libró la batalla, también, en el terreno de las ideas religiosas y filosóficas (Korsbaek, 2011). El “Siglo de las Luces” lo era porque buscaba una luz nueva, porque esperaba del espíritu lo que hasta entonces se había esperado del alma, y porque combatía a la religión aún con el riesgo de destruir los valores tradicionales que sujetaban y constreñían la sensibilidad.

En una palabra, frente al monolitismo religioso hasta entonces imperante, se fue alzando

con la victoria la filosofía racionalista-empirista y el sistema cultural de la Ilustración. La Ilustración constituyó un movimiento cultural que se desarrolló entre dos revoluciones políticas: la Revolución Inglesa en 1688 y la Revolución Francesa de 1789 (Fernández y Soto, 2006).

Esta manera de pensar y sentir se propagó en diversos países de Europa durante el siglo XVIII (Testoni, 2002). Nació, por tanto, en Inglaterra, sin embargo, tuvo su expresión más extrema en Francia, alcanzando importantes desarrollos, además en Alemania e Italia, en parte también en Rusia, Portugal, Dinamarca y Holanda (Reale y Antiseri, 2001).

1.2. La Ilustración escocesa del siglo XVIII y el papel de Adam Smith

Uno de los principales propósitos de los iluministas escoceses fue construir una “ciencia del hombre”, en palabras de David Hume (1711-1776), a partir de juicios sobre lo que el hombre “es” antes que de juicios sobre lo que debiera “ser” o se quisiera que fuese o, en términos de Adam Smith (1723-1790), de lo que un “ente perfecto” dictaminaría como su finalidad (Trincado, 2003). En este sentido, el esfuerzo intelectual de la época es tratar de comprender la sociedad sobre bases empíricas, y fundamentar o justificar sus instituciones básicas a partir del aná-

lisis de la naturaleza humana y la historia, y no de argumentos *a priori* (Gutiérrez, 1998).

Situados en un contexto de cambios económicos revolucionarios que afectaban las estructuras sociales, políticas y culturales heredadas, estos pensadores se plantean problemas muy específicos y de su propio contexto, si bien intentan dar respuestas a ellos, en una perspectiva histórica mucho más amplia, motivados por una pretensión de universalidad más allá de todo contexto. En este contexto, la figura de Adam Smith es de indudable importancia. Su justa consideración como padre de la ciencia económica ha generado, sin embargo, una imagen reducida de su obra, de su relevancia en el pensar de la Edad Moderna, y también del llamado “espíritu de la época” que no concebía la actual especialización de la academia (Roll, 2010).

La economía, en Smith, como en los ilustrados escoceses del momento, no dejó de ser una parte de llamada jurisprudencia y esta a su vez una parte de la llamada filosofía moral (cuya primera parte era la teología natural). Se concebía de una manera que se podría designar hoy como teoría general (y por tanto política) de la sociedad y de la historia, como descubrimiento y análisis de las leyes y los modos (sistemas) sociales e históricos de reproducción de la vida social. El

contexto de la reflexión smithiana es el desarrollo del capitalismo industrial en Inglaterra y Escocia, que remueve las ideas morales y costumbres de la sociedad, y el auge de la reflexión social, política, jurídica, antropológica y ética de la llamada Ilustración (Termes, 1992).

El trabajo de Smith se encuentra precedido de intensas discusiones respecto al impacto moral de la llamada “sociedad comercial” (el debate ético generado en Escocia e Inglaterra sobre virtud y comercio) entre pensadores como Bernard Mandeville (1670-1733) y Anthony Ashley Cooper (1671-1713), tercer Conde de Shaftesbury; de las discusiones acerca de la política y jurisprudencia suscitados por las doctrinas de Thomas Hobbes (1588-1679), Hugo Grocio (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704) y los iluministas franceses; los estudios psicologistas sobre la naturaleza y el entendimiento humanos desatados por la influyente obra de Locke y el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume (1711-1776); las discusiones acerca de los orígenes y fundamentos de la sociedad y las instituciones del orden emergente (propiedad, contrato, Estado burgueses) y, finalmente, los nacientes debates de los llamados economistas (debate entre mercantilistas y fisiócratas). Y como telón de fondo, la disputa teológica

que suscita el deísmo naturalista estimulado por los avances de las ciencias naturales, en especial la física newtoniana (Gutiérrez, 1998).

Considerar el lugar de Smith en el campo de la ética es de primera importancia a pesar del escaso reconocimiento de las academias de filosofía (Lázaro, 2001). Adam Smith (1723-1790) es el primer pensador moderno que articula un pensamiento de sistema que subsume la ética en la ciencia social, y por distintas razones es una de los principales antecedentes de los trabajos de Immanuel Kant (1724-1804), Georg W. F. Hegel (1770-1831) y Karl Marx (1818-1883). En este sentido, el pensamiento de Smith está más operante que nunca, radicalizado, eso sí, por sus sucesores neoliberales (Bresser, 2009).

2. Semblanza biográfica de Adam Smith

Adam Smith, uno de los autores más importantes de la llamada Ilustración escocesa del siglo XVIII, nació en Kirkcaldy, un pueblo de la costa este de Escocia, cerca de Edimburgo, en fecha desconocida; fue bautizado el 5 de junio de 1723; era hijo único y póstumo de un inspector de aduanas que le “transmitió genéticamente el odio a las barreras” (Barbé, 1996, p. 53).

Nunca conoció a su padre, llamado también Adam Smith, que murió pocas semanas antes de

que naciera su hijo. Entre esta traumática circunstancia y la débil salud del niño, se anudó una estrecha relación entre Smith y su madre, Margaret Douglas (hija de un rico propietario de la comarca); vivió siempre con ella, nunca se casó y de hecho la sobrevivió apenas seis años (Rodríguez, 1997).

Desde su juventud, Smith mostró los signos de lo que los psiquiatras llaman “el síndrome del profesor” (Ekelund y Hébert, 1992, p. 105). Smith fue, esencialmente, un universitario y un estudioso. Hasta tenía las señas personales casi caricaturescas del profesor distraído: hablaba solo, salía a pasear y se perdía, entre otros aspectos. Al lado de su madre rica, a la cual profesó siempre un gran afecto, disfrutó de una vida protegida, sin grandes excitaciones, excepto cuando unos gitanos lo raptaron a la edad de tres años.

Educado en la escuela pública del pueblo entre los años 1729 y 1736. En 1737, ingresa al Glasgow College, pasó tres años de su adolescencia en Glasgow, donde tuvo a Francis Hutcheson (1694-1746) como profesor de filosofía moral. Becado en Oxford, ingresa en 1740 en el Balliol College, estudió los clásicos griegos y latinos, pero no se sintió cómodo porque le oprimía el ambiente represivo: el *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, por ejemplo, estaba prohibido (Barbé, 1996). Abandona en 1746, sin terminar sus estudios.

En 1737, al ingresar en la Universidad de Glasgow, recibe influencia de la escuela escocesa de filosofía moral al estudiar con Hutcheson y otros filósofos morales. En 1740, continúa su formación en Oxford durante seis años y en 1748 es invitado por un grupo de amigos a dictar conferencias sobre literatura y otros temas en Edimburgo. Al acabar en Oxford, pasó un par de años buscando trabajo como preceptor, pero su aspecto descuidado y distraído (una vez caminó casi 30 Km sin darse cuenta de que solo llevaba la camisa de dormir) le hizo perder todas las oportunidades. A fin de forjarse un futuro, se puso a dar conferencias en Glasgow en defensa de la libertad de comercio, una idea que le enseñó Hutcheson. Entre 1748 y 1751 dicta, en Edimburgo, conferencias públicas sobre retórica y literatura, que luego amplía a temas de filosofía del derecho.

Las conferencias le sirvieron para ser nombrado profesor en la Universidad de Glasgow en 1751, primero de lógica y después de filosofía moral, que incluía no sólo ética sino también derecho, ciencias sociales, económicas y políticas. De esta época es también su amistad con David Hume (Barbé, 1996). En estos años empieza a madurar las ideas que posteriormente expondría en la *Riqueza de las naciones*.

Asume la cátedra de filosofía moral en 1752 y la mantiene hasta 1764. De acuerdo a la usanza

de la época, este curso tenía cuatro partes: teología natural, ética, justicia y gobierno. En 1759, publica su primer libro, *La teoría de los sentimientos morales*, obra que corresponde a la segunda parte del curso (ética), que obtuvo un gran éxito y de hecho cambió la vida del autor (Gutiérrez, 1998). Debido a esta obra, en 1763, el político británico Charles Townshend (1725-1767) ofreció a Smith una renta vitalicia a cambio que este fuera tutor de su hijastro, el III duque de Buccleuch, en Escocia.

En 1764, Smith abandona la universidad y durante tres años se convierte en preceptor del joven duque, con quien viaja a Francia. Aprovecha para desplazarse a Ginebra, donde conoce a François-Marie Arouet, conocido como Voltaire (1694-1778). En París traba relación con la flor y nata del pensamiento galo, como el notable economista y político Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) y el famoso médico François Quesnay (1694-1774), líder de la primera escuela económica propiamente dicha, la fisiocracia.

De vuelta a Kirkcaldy en 1767 y gracias a una pensión vitalicia que le consiguió el duque, Smith dedica los diez años siguientes a escribir su gran obra económica, cuyo título completo es: *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones*, publicada en 1776. En 1778, este padre del “libre comercio” fue designado co-

misario de Aduanas en Edimburgo; su padre y otros antepasados habían trabajado también para el servicio aduanero. Smith cumplió con sus tareas a conciencia hasta el final de su vida, tareas que ciertamente no eran contradictorias con su doctrina económica, puesto que él no fue partidario de la desaparición de los aranceles sino de su moderación y reforma (Rodríguez, 1997).

Tres años antes de su muerte recibió un honor que lo llenó de emoción: fue nombrado en 1787 rector de su antigua casa académica, donde había estudiado y enseñado, la Universidad de Glasgow. No tenía dudas Smith sobre cuál había su etapa más feliz de su vida: los trece años en que fue profesor. Murió el 17 de julio 1790, en su casa de Edimburgo, Panmure House, a la edad de 67 años. Su vida, transcurrió entre los círculos académicos, los clubes de juego y de tertulia de las élites burguesas y su hogar, compuesto por él y su madre (Gutiérrez, 1998).

3. Pensamiento de Adam Smith: filósofo y economista

Adam Smith fue primero un filósofo moral y, posteriormente, un economista (Izquierdo y Morell, 2011). Su pensamiento moral depende de las nuevas ideas morales defendidas por algunos filósofos escoceses influidos de manera decisiva

por la nueva ciencia mecanicista elaborada por Isaac Newton (1642-1727), quien había desarrollado una ciencia física, en la cual el mundo natural estaba gobernado por una ley de importancia universal: la Ley de la Gravedad (Galbraith, 1987).

Los filósofos morales escoceses pensaban que el mundo moral estaría también regido por una ley análoga que explicara la conducta de los seres humanos. En función de estos planteamientos, Smith acepta la existencia de un orden moral natural en la sociedad que se manifiesta en las inclinaciones naturales de los seres humanos (Bastidas, 2014).

3.1. La escuela escocesa de filosofía moral y el programa de investigación de Adam Smith

Tras el tratado de la Unión de 1707, y la apertura comercial interior entre Escocia e Inglaterra, la economía escocesa floreció y basculó hacia el oeste, con un epicentro en Glasgow, cuyo comercio con América, especialmente en tabaco, se incrementó notablemente. En este contexto, y con el decidido propósito de los propios escoceses de no dejar que la pérdida de autonomía política redundara en un empeoramiento intelectual, la Universidad de Glasgow registró un marcado dinamismo. Especialmente, en torno a Glasgow y a Edimburgo surgirá la *escuela escocesa de filosofía moral* (Rodríguez, 2004). La escuela escocesa de

filosofía moral pretendió para la ciencia social lo mismo que Newton había logrado con la ciencia natural: una teoría general de la moral, la política y la sociedad (Rodríguez, 2004). Ello implicaba el establecimiento de regularidades que evidenciaran que los seres humanos, su psicología y sus instituciones no estaban gobernados por el mero azar. Los sentimientos humanos no podían ser arbitrarios ni aleatorios.

El primer catedrático de filosofía moral en Glasgow fue Gershom Carmichael (1672-1729), su sucesor en la cátedra y considerado fundador de la escuela se encuentra Francis Hutcheson (1694-1746). Otros miembros fueron Thomas Reid (1710-1796); James Burnett, Lord Monboddo (1714-1799); Henry Home, Lord Kames (1696-1782), Dugald Stewart (1753-1828) y Adam Ferguson (1723-1816). El más famoso de todos fue David Hume (1711-1776), cuyas opiniones antirreligiosas le impidieron ser catedrático. En ese grupo hay que incluir a Smith, distinguido alumno de Hutcheson, que con el tiempo ocuparía la misma cátedra en Glasgow.

Smith dictó un curso de filosofía moral, durante los años de 1752 a 1764, en la Universidad de Glasgow, en el cual expuso cuáles eran los componentes de un amplio programa de investigación que no pudo completar. El curso estaba dividido

en cuatro secciones sobre: teología natural, ética, justicia y finalmente, política y economía.

3.2. Smith filósofo versus Smith economista

Para el pensamiento popular Smith *es el campeón* de la competencia y el egoísmo. Cuando al contrario, según Cuevas (2009), él veía la necesidad de sacrificar los intereses personales por el bien de la sociedad y del Estado. La sociedad burguesa ve con los ojos de su nueva etapa a la obra de Smith, al hacerlo transforma, recrea el pensamiento original del primero de los economistas clásicos. Esto se debe, en primer lugar, porque el pensamiento del padre de la economía estudia a la sociedad burguesa.

Sin embargo, esta condición necesaria debe ser completada por un hecho fundamental. Al estudiar la sociedad burguesa de su tiempo, Smith lega una *visión moral* para la economía y los negocios, es decir, una *dimensión ética* para la economía y la sociedad capitalista, *que* no es sólo teórica sino práctica. Ella subyace y permanece, hasta el día de hoy, en el discurso de los economistas, los políticos, los hombres de Estado y los empresarios. Parafraseando, la idea de Keynes (1986), sin darse cuenta uno es influenciado por un economista o un filósofo ya muerto, tal como lo comenta en su obra la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, publicada en 1936. Por tanto,

todo pensador sigue vigente gracias a la vida de su obra; esta es aprehendida en interacción con el contexto histórico-social.

Dentro de los autores que más influyeron en el pensamiento filosófico-económico de Smith, se pueden señalar los siguientes, según Benegas (1990): John Locke (1632-1704), Hugo Grocio (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Richard Cumberland (1631-1718), Richard Hooker (1554-1600); Richard Cantillon (1680-1743), Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), François-Marie Arouet “Voltaire” (1694-1778); Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), Bernard Mandeville (1670-1733), William Petty (1632-1687); sus amigos David Hume (1711-1776) y Adam Ferguson (1723-1816), su profesor Francis Hutcheson (1694-1746) y el predecesor de éste en Glasgow, Gershom Carmichael (1672-1729).

3.2.1. El problema de Smith

El mundo anglosajón al estudiar la obra del padre del liberalismo económico observa que antes de la *Riqueza de las naciones* (1776), Smith escribe la *Teoría de los sentimientos morales* (1759). La primera de estas obras está dedicada a la economía política mientras que la segunda a la filosofía moral. El estudio de la relación y la conciliación entre esos dos trabajos es denominado el *problema de Adam Smith* (Benegas, 1990).

Conceptuando, se trata de la conciliación entre el individuo impulsado por el interés individual, egoísta y el individuo benévolo, altruista, considerado con los otros, en la búsqueda de la aprobación del *espectador imparcial*. El problema es del todo interesante, pues, toca los fundamentos mismos de la economía política clásica y el paradigma dominante en economía (*el homo oeconomicus, el valor, el beneficio y el capital*) para quienes el individuo egoísta e interesado es el punto de partida.

Aparentemente, ese supuesto se encuentra en la *Riqueza de las naciones*, pero en germen y su-peditada a la explicación que parte de la categoría de división del trabajo (Smith, 1981). Esto conduce a algo que Sen (1987) establece con justeza, se trata de la separación entre el pensamiento de Smith y su interpretación comúnmente aceptada, según la cual él es el campeón del egoísmo.

3.2.2. Una alternativa de interpretación de la obra

En relación a los conceptos de sociedad y hombre, Smith absorbe la concepción dada por la época de la *Ilustración escocesa* (Cuevas, 2009). La obra y Smith mismo, son hijos de la *Teoría de los sentimientos morales*, pero también son hijos de la época de la Ilustración. Pues, en la obra de Smith se aprecia cómo las nociones de *naturaleza, razón, pasión, justicia, hombre*, adquieren forma, pero en una interpretación particular, la cual conserva al

propio tiempo un substrato social propio del *Siglo de las Luces*.

Las *Luces escocesas*, proporcionan una explicación del comportamiento moral de los individuos a partir de la constitución de mecanismos, los cuales parten del hombre y regresan al hombre mismo. En el caso de Smith (2004), se trata del *mecanismo de simpatía* a través del cual el individuo primero es conmovido por una acción y de ahí se construye el juicio de valor de acuerdo a la moral de la sociedad. Para Smith, la ética o si se prefiere la filosofía moral es la base sobre la cual se edifica la economía política (Benegas, 1990).

La manera particular de integrar esas dos ciencias sociales en ciernes proporciona a la *Riqueza de las naciones*, una forma y un contenido nuevo y original en sus explicaciones. Sin embargo, el estudio del sistema económico fundado en la ética de Smith, crea una serie de contradicciones imposibles de resolver, al propio tiempo de abrir la vía para el nacimiento de distintas corrientes del pensamiento económico (Pribram, 1986; citado por Cuevas, 2009).

Una de esas corrientes o escuelas es el paradigma neoclásico de la economía. En este las cuestiones éticas se filtran con persistencia. Parecería que el esfuerzo de convertir a la economía en una ciencia positiva o dura se ve menguado por

el fantasma de su fundador quién continúa siendo la fuente en la cual la sociedad capitalista actual, se presenta libre de contradicciones, en armonía, optimista, sin *sentido histórico*. Sin embargo, la concepción de Smith es más crítica en relación a la de sus intérpretes. Él tiene bien presente las contradicciones del capitalismo. El efecto negativo de la división del trabajo sobre la vida y la moral de la masa de obreros es observado con certeza.

Del mismo modo Smith comprende que la justicia es la piedra de toque del edificio social. Además, que es el Estado en su calidad de promotor de la economía y guardián del orden social quién debe hacer cumplir la justicia, la seguridad y la educación para todos sin distinción. El padre de la economía creía firmemente, optimistamente, en el progreso. Pero también en la capacidad de los hombres, en su sabiduría, para actuar con respeto, bondad y justicia. En el mundo de Smith, aún el hombre rico, pero sabio, acepta con gusto el sacrificio de su interés individual en aras del interés general, más amplio (Smith, 2004).

En suma, a partir de la perspectiva explicada en este apartado, el *Problema de Adam Smith* podría ser resuelto. Pero hablando con justeza, dicho problema reposa sobre una comprensión unilateral del pensamiento de Smith; es decir, sobre una oposición falsa: Smith el moralista y Smith eco-

nomista; cuando en realidad se trata de un mismo pensamiento que cambia de registro (de lo moral a lo económico y de lo económico a lo moral) conservando su integridad (Cuevas, 2009).

3.2.3. Una economía despojada de todo valor moral

La integración de los valores morales en la economía política se encuentra en la fundación misma de esta ciencia. Eso es el fruto del nacimiento de la sociedad capitalista y de las expresiones teóricas que le corresponden. En otro sentido, la ciencia económica es también el resultado de la separación de la economía de la filosofía moral. Hasta hoy tal separación es relativa. La teoría liberal y la teoría neoclásica parten del individuo egoísta e interesado. A partir de éste es posible hablar de utilidad, utilidad marginal, comportamiento racional y del establecimiento de precios y *el* equilibrio general, partiendo de la obra de *Elementos de economía política pura (o Teoría de la riqueza social)* de Léon Walras, publicada en 1874 (Walras, 1987). Sin embargo, en la realidad eso difícilmente conduce al bienestar general y la justicia.

A partir de lo señalado se puede afirmar que el desarrollo de *la razón racionalista* en la economía política es un proceso contradictorio que separa los juicios de valor moral pero que al mismo tiempo los supone. En la obra de Smith se encuentra el origen de ese proceso y las bases para su de-

sarrollo posterior. Una consecuencia mayor de la manera como la economía política fue fundada es la construcción de la ideología burguesa en vigor.

4. Breve análisis de La teoría de los sentimientos morales

En 1759, Adam Smith publicó *La teoría de los sentimientos morales* (TSM) con seis ediciones. El libro quedó organizado en siete partes: i) De la corrección de la conducta; ii) Del mérito y el demérito, o de los objetos de la recompensa y el castigo; iii) Del fundamento de nuestros juicios acerca de nuestros propios sentimientos y conducta, y del sentido del deber; iv) Del efecto de la utilidad sobre el sentimiento de la apropiación; v) De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos de la aprobación y la desaprobación moral; vi) Del carácter de la virtud y vii) De los sistemas de filosofía moral (Smith, 2004).

4.1 Contenido y propósito de La teoría de los sentimientos morales

La TSM constituye la primera versión publicada de las ideas que Smith (2004) expuso en su curso de filosofía moral en Glasgow, en el cual su contenido encajaba como la segunda parte del curso (ética). Para Méndez (2004) “constituye una aportación brillante a la polémica contemporánea acerca del origen de los juicios morales

realizada desde el lado empirista e ilustrado” (p. 131). En este sentido, según Méndez (2004), “el propósito más obvio de *La teoría de los sentimientos morales* parece consistir en aplicar el método newtoniano al estudio de la moralidad y, en concreto, a la investigación en torno al origen de las normas y de los juicios morales” (p. 132).

Por consiguiente, el conjunto de los sentimientos deriva de la experiencia y la TSM parte del supuesto empirista de que los juicios de aprobación y desaprobación moral derivan de unos sentimientos que son algo más básico que ellos y de los cuales son expresiones, y que no es en la razón humana donde hay que buscar el origen de los juicios morales.

Méndez (2004) destaca que la simpatía en la TSM constituye el protagonista principal, ya que se considera a esta como el “principio conector” que puede explicar el origen de los sentimientos morales, y que es el propósito último de TSM (p. 140). De allí que la TSM tiene el propósito de exponer una *ciencia newtoniana de la moral* en la cual la simpatía aspira a jugar el mismo papel que la gravedad desempeña en la teoría de Newton. Quiere reducir la experiencia a ley, y por eso se presenta, explícitamente, en algún sitio como tratando acerca de una “cuestión de hecho”, y no sobre una “cuestión de derecho”.

4.2. Análisis de La teoría de los sentimientos morales

A continuación, se analiza de la obra de *La teoría de los sentimientos morales* (TMS), la parte I. De la corrección de la conducta, la sección I, denominada “Del sentido de la corrección”, que comprende cinco (5) aspectos: de la simpatía, del placer de la simpatía mutua, de la manera que juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén de acuerdo o no con los nuestros, continua el mismo asunto y de las virtudes afables y respetables.

4.2.1. De la simpatía

En esta parte, Smith (2004) comienza su obra señalando lo relevante del concepto de “sentimiento” en el primer párrafo, donde expresa lo siguiente:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza, algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho

tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él, totalmente, ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad (p. 49).

En el párrafo anterior, Smith (2004) quiere significar que el hombre, por su naturaleza humana, cualquiera sea su condición (egoístas, virtuosas o humanitarias), generalmente, se preocupan o se interesan por la suerte de otros y experimentan un “sentimiento” como lástima o compasión, o cualquier pasión propia de la naturaleza humana y sienten por las desgracias ajenas o se emocionan por la felicidad de otras personas (Fernández y Soto, 2006).

Ya aquí desde el inicio de la obra Smith (2004) va a destacar el concepto de “sentimiento” cómo un elemento clave en su filosofía moral o ética, de allí que la obra se denomine *La teoría de los sentimientos morales* (TSM). Para Rodríguez (2004) “Smith participa de la gran aportación de la escuela escocesa de la filosofía moral, que puso el énfasis en los sentimientos y no en la razón” en la corrección e incorrección de la conducta humana (p. 14).

De seguida Smith (2004) advierte lo siguiente: Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos halleemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. (...). Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos (...), entonces empieza a afectarnos, y temblamos y nos estresemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos la idea o imaginar que lo padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción

a la vivacidad o languidez de dicha concepción (pp. 49-50).

En este párrafo, Smith (2004) utiliza la categoría de “imaginación” y es por medio de ella que los individuos pueden captar o copiar las impresiones de sus sentidos y formarse la idea de las sensaciones que padecen o sienten las otras personas. Para Smith (2004), en la medida en que no tenemos experiencia directa o indirecta de lo que otras personas sienten, únicamente, hay un camino posible para vincularnos a su experiencia sensitiva. Tanto en la percepción directa de sus emociones, a través de su manera de expresarlas, como en la relación indirecta que nos obliga a imaginarlas a partir de un conocimiento de la situación, estamos fuera de las emociones directas de quien las vive, y por tanto, el medio fundamental de vinculación es siempre la “imaginación” (Gutiérrez, 1998).

En Smith (2004) hay otro concepto que utiliza en su obra la TSM que es el de “espectador”, donde destaca lo siguiente:

Pero no son sólo las circunstancias que crean dolor o aflicción las que nos hacen compartir los sentimientos con los demás. Cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la

concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho de todo espectador atento. (...). En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista (p. 51).

En consecuencia, para Smith (2004) es como “espectadores” el único modo que podemos vincularnos a los sentimientos, afecciones o pasiones de otros. No se trata de un vínculo racional; se trata de un vínculo sentimental, afectivo, pasional. El sentimiento vinculante del espectador surge de contemplar la situación que mueve a la pasión de la persona observada, e imaginarse él en la misma situación (Gutiérrez, 1998).

En la obra de la TSM una noción básica es la de “simpatía”. Smith (2004) señala lo siguiente: “Lastima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La simpatía, aunque su significado fue quizás, originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión” (p. 52).

Cuando se produce la correspondencia de sentimientos, se da la simpatía, que es para

Smith (2004), el sentimiento concordante que surge entre el espectador con el “actor real”, el afectado de forma directa. Cuando no se da esa concordancia, en el espectador se produce aversión hacia el sentimiento del actor. La simpatía es relación de sentimientos antes que relación de sujetos. Así, Smith (2004) señala lo siguiente:

En ocasiones la simpatía aparecerá por la simple contemplación de una emoción determinada en otra persona. (...). La pesadumbre y la alegría, por ejemplo, manifiestamente expresadas en el aspecto y los gestos de alguien, afectan de inmediato al espectador con algún grado de la misma emoción, dolorosa o grata. (...). Pero esto no es universalmente válido ni rige para todas las pasiones. Algunas de ellas no generan identificación alguna, y antes de que detectemos lo que las ha promovido nos suscitan disgustos y rechazo. (...). Nuestra simpatía hacia la tristeza o la alegría de otro es siempre sumamente imperfecta. (...). La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve (pp. 52-53).

De acuerdo con Méndez (2004), la simpatía no es en la TSM un “principio de la acción” (p. 141). Para Smith (2004), la simpatía consiste en un hábito simple de la imaginación que nos

lleva a ponernos en el lugar de otro, un “mecanismo” de la mente que sirve para explicar el origen y el funcionamiento de muchos fenómenos psicológicos y sociales complejos, entre ellos, el de la existencia de las normas morales, pero que de por sí sola no mueve a actuar. En sí misma, la simpatía no es nada moral. Es un hábito de la imaginación que va a servir para explicar lo que se considera como lo dado en la TSM, es decir, unas determinadas prácticas sociales, los sentimientos morales, y los juicios de aprobación y desaprobación de una conducta que de ellos se derivan, que forman aquello que se quiere someter a ley.

4.2.2. Del placer de la simpatía mutua

Por otro lado, destaca Smith (2004) que “cualquiera que sea la causa de la simpatía, cualquiera que sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario” (p. 57).

Asimismo, agrega Smith (2004), “La simpatía que mis amigos manifiestan ante un gozo puede sin duda ser placentera para mí al incrementar esa felicidad; sin embargo, la que manifiestan ante mi aflicción no podría serme grata si sólo sirviese para acentuar mi tristeza” (p. 58). Por lo tanto, según Smith (2004) “la simpatía

aviva el regocijo y mitiga la pena. Anima la jovialidad al presentar otra fuente de satisfacción y alivia el dolor al insinuar al corazón casi la única sensación agradable que es capaz de percibir en ese momento” (p. 58).

4.2.3. De la manera que juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén de acuerdo o no con los nuestros

En esta parte, Smith (2004) continúa con el papel que juega la simpatía. Así señala lo siguiente: Cuando las pasiones originales de la persona, principalmente, afectada están en perfecta consonancia con las emociones simpatizadoras del espectador, necesariamente, le parecen a este último justas y apropiadas, y en armonía con sus objetos respectivos; en cambio, cuando comprueba, poniéndose en el caso, que no coinciden con lo que siente, entonces necesariamente le parecerán injustas e inapropiadas, y en consecuencia con las causas que las excitan. En consecuencia, aprobar las pasiones de otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no simpatizamos, totalmente, con ellas (p. 61).

Por otra parte, Smith (2004) destaca lo siguiente en relación a los sentimientos:

El sentimiento o afecto del corazón del que procede toda acción y del que en última instancia depende toda su virtud o todo su vicio, puede ser considerado bajos dos aspectos o relaciones diferentes; en primer lugar, con relación a la causa que lo provoca o el motivo que lo genera; y, en segundo lugar, con relación al fin que se propone o al efecto que tiende a producir. En la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el sentimiento guarde con la causa u objeto que los suscita estriba la corrección o incorrección, el decoro o desgarbo de la conducta consiguiente (Smith, 2004, p. 64).

4.2.4. Continúa el mismo asunto

En esta parte Smith (2004), trata de juzgar la propiedad o impropiedad de los sentimientos de otra persona por su correspondencia o discordancia con los nuestros en dos circunstancias diferentes:

a) Cuando los objetos que los excitan son considerados, independientemente, de cualquier relación con nosotros mismos o con la persona cuyas emociones estamos ponderando. Al respecto, señala lo siguiente Smith (2004):

En lo que hace a los objetos que son considerados, independientemente, de cualquier

relación específica con nosotros o el individuo cuyos sentimientos juzgamos, siempre que éstos se correspondan totalmente con los nuestros le atribuiremos las cualidades del buen gusto y la inteligencia. La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña, los adornos en construcción (...) todos los asuntos generales del saber y el gusto son considerados por nosotros y la persona que nos acompañan como objetos que no tienen relación concreta con ninguno. Los contemplamos desde el mismo punto de vista y no hay lugar para la simpatía o para ese imaginario cambio de posiciones del que emerge la simpatía para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones. (...). (p. 67).

b) Cuando son considerados en tanto que nos afectan, concretamente, a algunos de nosotros. Smith (2004), destaca lo siguiente:

Con respecto a los objetos que nos afectan de una manera especial a nosotros o a la persona cuyos sentimientos juzgamos, al preservar esa armonía y correspondencia resulta al mismo tiempo más difícil y muchísimo más importante. (...). Para que

pueda existir en todos los casos de ese tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante todo procurar en todo lo que pueda ponerse en lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar el paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más significativas, y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que funda su simpatía sea lo más perfecto posible (p. 69-70).

Posteriormente, señala Smith (2004) un aspecto importante en relación al “sentimiento de la simpatía” y la “armonía de la sociedad”:

(...). Lo que ellos sienten será verdad siempre diferente de lo que siente él, en algunos aspectos, y la compasión nunca podrá ser idéntica al dolor original; porque la conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es simple imaginación no sólo atenúa en intensidad, sino que además en cierto sentido modifica su carácter y lo vuelve algo bastante diferente. Es evidente, sin embargo, que estos dos sentimientos pueden tener recíprocamente la corres-

pondencia suficiente para la armonía de la sociedad. Nunca serán idénticos, pero pueden ser concordantes, y no se necesita más que eso. (p. 70-71).

Lo anterior quiere expresar, según Smith (2004), que la correspondencia de sentimientos genera la simpatía, lo cual permite mantener o establecer la armonía de la sociedad. A tal efecto, agrega al final de este punto el siguiente párrafo, donde destaca el papel de la sociedad y la comunicación:

La sociedad y la comunicación, por ende, son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute. Los hombres de retiro y pensamiento, que se sientan en su casa y cavilan sobre la congoja o el encono, aunque puedan tener a menudo más benignidad, más generosidad y un sentido más fino del honor, sin embargo, rara vez poseen esa uniformidad de temperamento que es tan común entre los hombres del mundo (p. 72).

4.2.5. De las virtudes afables y respetables

En esta parte, relacionada con las virtudes, Smith (2004) inicia la discusión con el siguiente párrafo:

Sobre esos dos esfuerzos distintos, el del espectador para identificarse con los sentimientos de la persona principalmente afectada y el de ésta para atenuar sus emociones hasta el límite donde puede acompañarla el espectador, se fundan dos conjuntos de virtudes diferentes. Sobre el primero, se basan las virtudes tiernas, gentiles y afables, las virtudes de la condescendencia sincera y el humanitarismo indulgente; y del segundo, brotan las virtudes eminentemente, solemnes y respetables, las virtudes de la abnegación y la continencia, ese control de pasiones que somete todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo que requiere nuestra dignidad y honor, y exige la corrección de nuestra conducta (p. 73).

Para Smith (2004), existe una constitución humana natural en las que se fundan las pasiones y sentimientos, constitución que, mediada con los diversos artificios de la construcción social, configura la estructura moral de las sociedades y de los individuos de una sociedad dada. Del estudio de esta constitución natural, de estas reglas de moralidad implantadas por la naturaleza y aprendidas en el curso de la vida y de la historia de la sociedad, se deriva la estructura de las virtudes correspondientes (Gutiérrez, 1998).

De acuerdo con Gutiérrez (1998), la naturaleza nos ha dotado de ciertas pasiones orientadas a la consideración de los semejantes. La virtud relativa a estas pasiones es la *benevolencia*, que tiene que ver con la consideración por la situación y los sentimientos de los otros. Hay tres *niveles del sentimiento* hacia otros hombres: primero, los *afectos* hacia los familiares y seres cercanos son los más fuertes. Segundo, el interés hacia todo otro hombre, independientemente de que lo conozcamos, que es la *simpatía*, un sentimiento general, hacia cualquier congénere. Y tercero, la *benevolencia* universal, que es el sacrificio del propio interés por el interés general de la sociedad, y en última instancia del universo.

En este sentido, Smith (2004) destaca lo siguiente en relación a los sentimientos de egoísmo y de benevolencia:

En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; solo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección. Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el

gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos. (...). Es evidente que la virtud afable de la benevolencia requiere una sensibilidad muy superior a la que posee el ser humano vulgar y rudo. (...). La virtud es excelencia, algo excepcionalmente importante y hermoso, muy por encima de lo vulgar y ordinario. Las virtudes afables estriban en ese grado de sensibilidad y ternura exquisitas e insólitas. (...). (p. 74-75).

Como puede verse, en Smith (2004), los *sentimientos morales* son de dos grandes tipos: los *egoístas*, gobernados por el amor propio, y los *benevolentes*, gobernados por el amor al prójimo. Y la virtud no es exclusiva de unos o de otros. La virtud es excelencia. Smith (2004), mantiene a lo largo de toda su obra una constante tensión entre la ética heredada de Francis Hutcheson, de fuerte inspiración cristiana y fundada en la benevolencia, y el principio estoico del dominio en sí. No se trata de una polaridad excluyente. Se trata de dos formas de abordar un mismo problema: la relación entre los sentimientos y las pasiones egoístas y las benevolentes. No obstante, aunque el tono de la obra puede decirse que refleja el aprecio por

el *principio cristiano*, muestra la preferencia por el *principio estoico*, en particular por su eficacia, y por considerarlo más acorde con la constitución natural del hombre.

4.3. Conceptos fundamentales de la teoría moral de Adam Smith

En síntesis, tres son los conceptos fundamentales de la teoría moral de Adam Smith (Gutiérrez, 1998): la armonía del sistema social y natural, el principio de simpatía y el concepto de espectador imparcial.

4.3.1. La armonía del sistema social y natural

El primero, es de la armonía del sistema social y natural, que anida dentro de cada uno de los individuos a la manera de sentimientos morales y autoridad de conciencia. Se puede decir que es el elemento central sobre el cual se funda toda la teoría de Smith. Esta armonía es la manera como él refiere a la totalidad. Es la manera como se articulan en Smith: la teología, la utopía, el orden social y la ley. Es el fundamento de su ética y estética.

4.3.2. El principio de la simpatía

El segundo, es el principio de la simpatía, que es el modo como se articulan los individuos. Es el recurso fundamental del sujeto trascendental para superar su parcialidad y situarse en una totalidad que lo rebasa.

4.3.3. El concepto de espectador imparcial

El tercero, es el concepto de espectador imparcial, que es en propiedad el sujeto trascendental, el punto de vista del todo inserto en cada uno de nosotros, y por tanto, es la ley interiorizada, tanto divina como natural y social. Es el punto de vista de la razón.

De esta concepción, se derivan valores y normas, tanto sociales como individuales. Estos tres elementos, se consideran a la luz de la reflexión trascendental que se hace en toda la obra de los sentimientos morales por parte de Smith, precisando de nuevo que esta denominación no es de Smith. De acuerdo con Gutiérrez (1998), “éste es el aspecto más ilustrativo para poder situar la reflexión smithiana en el contexto de la filosofía moderna. Constituye su principal aporte, aun cuando sea poco reconocido en general en el mundo de la filosofía” (p. 83).

Reflexiones finales: ¿por qué releer hoy a Adam Smith?

Desde principios de los años de 1980, se presencia una renovación en el interés por la obra de Adam Smith que corresponde a un interés, primordialmente, por la ética y la moral (Cuevas, 2009). Dos aspectos son cruciales en el capitalismo actual: el neoliberalismo y la globalización.

El “neoliberalismo” impulsado por los países desarrollados y en desarrollo, han puesto, en primer plano, la libertad comercial-financiera y la libre empresa. Quien mejor que el fundador del liberalismo para con su autoridad justificar la apertura de las fronteras del libre cambio. Por otra parte, el estudio de la obra de Smith se ha visto reforzada por la nueva etapa de la sociedad capitalista con la noción de “globalización”. Este movimiento puede ser aprehendido en dos momentos cruciales (Cuevas, 2009).

En primer lugar, la puesta en marcha de las políticas económicas neoliberales de los gobiernos de Margaret Thatcher (1979-1990) en Gran Bretaña y Ronald Reagan (1981-1988) en Estados Unidos y de Augusto Pinochet (1973-1990) en Chile ante el golpe de Estado que derrocó al presidente constitucional Salvador Allende, el 11 de septiembre 1973 (Rincón, 2012). Un nuevo liberalismo: libertad comercial y una nueva competencia basada en el conocimiento; las cuales preconizan en voz de sus adeptos niveles altos de desarrollo y progreso.

En segundo lugar, el surgimiento de la Tercera Revolución Industrial: denominada economía de la información y la comunicación. Esta comienza en Estados Unidos con la liberación de los transportes; siguiéndole, la liberación y la des-

regulación financiera; la cual gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) se extiende a todo el mundo. Este hecho, cambia la fisonomía y dinámica del sistema financiero mundial.

Estos hechos dan origen a la noción de globalización. Castells (2002) la llama la *sociedad en red*, a esta fisonomía de la reproducción social. Según este autor, esta sociedad reproduce las contradicciones del capitalismo entre los países y al interior de los países mismos; generando amplias zonas de rezago, pobreza e inequidad; las cuales son administradas bajo el modo de vida capitalista, pero con el predominio de la nueva infraestructura basada en el conocimiento, la informática y las comunicaciones.

La Tercera Revolución Industrial no emerge sin obstáculos (Cabado, 2015). Por un lado, durante dos décadas se suceden las crisis económicas y financieras afectando a los países centrales, como a los países en desarrollados. México (diciembre-1994), Tailandia (julio-1997), Brasil y Rusia (1997-1998), son ejemplos de los efectos adversos de la hegemonía del capital financiero para la economía real y el bienestar de la población. Por otro lado, ocurren un conjunto de fenómenos sociales: la corrupción de las finanzas y del Estado, el daño al medio ambiente por parte

de las empresas transnacionales y nacionales, las experiencias en las biotecnologías como lo son las clonaciones y los trasplantes de órganos.

Estos fenómenos llaman a releer y estudiar el pensamiento de Smith en dos sentidos. Por un lado, para que sostenga el primado del mercado y la libertad económica en todos los órdenes. Pero también, por otro lado, para que oriente a una ciencia económica en crisis. En efecto, el fin de los *treinta años gloriosos* y las consecuencias de las crisis de los años de 1980 y 1990 pondrán en tela de juicio las previsiones de los economistas, basadas en el paradigma neoclásico dominante para la economía. Es de resaltar que esta forma de acudir de manera doble al pensamiento de Smith a la larga se origina en la necesidad de apelar a la moral y a la ética, para orientar el presente.

Así economistas de la talla de Amartya Sen y Albert Hirschman en el mundo anglosajón, así como Serge Kolm, Alain Leroux, Alain Marciano y Jean Mathiot en Francia, entre otros, piensan que, para la economía, la ética se hace indispensable y que es en las obras de Adam Smith (1759, 1776) donde se debe buscar el camino para salir del extravío (Cuevas, 2009). En este sentido, la integración de la moral a la ciencia económica posibilitará enfrentar y resolver de manera consecuente problemas como la justicia social, el

desempleo, la pobreza y el bienestar social (Sen, 1987).

Referencias

- Alonso, Aldo (2013). El fenómeno de la revolución industrial y el crecimiento económico. En: Alonso, Aldo. *Historia económica. Fases y tendencias de la economía mundial. Siglos X-XX*. La Pampa, Argentina. Universidad Nacional de La Pampa. pp. 67-106. Recuperado de: <http://www.unlpam.edu.ar/images/extension/edunlpam/QuedateEnCasa/historia-economica.pdf>.
- Barbé, Lluís (1996), *El curso de la economía. Grandes escuelas, autores y temas del discurso económico*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Bastidas, Beatriz (2014). Adam Smith: ¿del pensamiento económico a la ciencia económica? Madrid, España. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Pontificias Comillas. Recuperado de: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/231/TFG000086.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Benegas, Alberto (1990). Adam Smith: a doscientos años de su muerte. *Revista Libertas*. Octubre. Recuperado de: http://www.esade.edu.ar/servicios/Libertas/32_3_Benegas-Lynch.pdf.
- Bilbao, Luis y Lanza, Ramón (2010). *Historia económica. Teoría-Prácticas. Material estadístico y gráfico. Lecturas*. Madrid, España. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/11139/55646_HistoriaEconomicaCC.pdf.
- Bresser, Luiz (2009). El asalto al Estado y al mercado: neoliberalismo y teoría económica. *Nueva Sociedad*. N° 221, mayo-junio, pp. 83-99. Recuperado de: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3611_1.pdf.
- Cabado, Manuel (2015). *Estancamiento secular bajo la Tercera Revolución Industrial*. Grado de Economía. León, España. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad de León. Recuperado de: https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/4601/71457934Q_GECO

[Julio15%20PDF.pdf;jsessionid=6568DCDB8C-57D845EB2C974DDEF713F4?sequence=1.](#)

- Castells, Manuel (2002). *La era de la información*. Ciudad de México, México. Siglo XXI Editores.
- Cazadero, Manuel (1995). *Las revoluciones industriales*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Chaves, Julián (2004). Desarrollo tecnológico en la Primera Revolución Industrial. *Norba. Revista de Historia*. N° 17, pp. 93-109. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1158936>.
- Cuevas, Ricardo (2009). Ética y economía en la obra de Adam Smith: la visión moral del capitalismo. Primera parte. *Ciencia y Sociedad*. Vol. XXXIV, N° 1, enero-marzo, pp. 52-79. Recuperado de: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/870/87014565003.pdf>.
- Ekelund, Robert y Hébert, Robert (1992). *Historia de la teoría económica y de su método*. Madrid, España. McGraw-Hill Interamericana.
- Espejel, Jaime (2015). Liberalismo, conservadurismo y administración pública. *Tla-Melam Revista de Ciencias Sociales*. Año 10, N° 40, abril-septiembre, pp. 22-47. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/tla/v10n40/1870-6916-tla-10-40-00022.pdf>.
- Fernández, José y Soto, María (2006). *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona, España. Ediciones Universidad de Navarra. 2da. Edición.
- Galbraith, John (1987). *Historia de la economía*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Giner, Salvador (2002). *Historia del pensamiento social*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Grupo Océano (2016). Ilustración, Siglo XVIII. En: *Historia universal*. Barcelona, España. Editorial Océano.
- Gutiérrez, Germán (1998). *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. San José, Costa Rica. Departamento Ecuaménico de Investigaciones.
- Guzmán, Joaquín (2004). La ética en la enseñanza de la economía. Universidad de Sevilla. Facultad de Ciencias Económicas. Recuperado de: http://www.ujaen.es/huesped/XIIconfe/Comunicaciones/Joaquín_Guzmán_Cuevas.pdf.
- Izquierdo, Consuelo y Morell, Alina (2011). El pensamiento económico de Adam Smith y su papel en la formación del estudiante universitario. *Revista Científica Avances*. Vol. 13, N° 3, julio-septiembre, pp. 1-8. Recuperado de: <http://>

- www.ciget.pinar.cu/Revista/No.2011-3/art%EDculos/Pensamiento_econ%F3mico_AdamSmith.pdf.
- Keynes, John (1986). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Korsbaek, Leif (2011). Los filósofos escoceses y el nacimiento de una ciencia social y política, tal vez una antropología. *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*. No. 13, enero-abril, pp. 1-37. Recuperado de: https://www.uaeh.edu.mx/campus/icshu/revista/revista_num13_11/articulos/Cinteotl-13-ANTROPOLOGIA-Los%20filosofos%20escoceses.pdf.
- Lázaro, Raquel (2001). Adam Smith: interés particular y bien común. *Cuadernos Empresa Humanismo*. N° 84. Universidad de Navarra. Pamplona, España. Recuperado de: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4471/1/84.pdf>.
- Méndez, Víctor (2004), *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, España. Editorial Herder. Tomo II. Del humanismo a Kant.
- Rincón, Elita (2012). *Programa de ajuste estructural, paradigma de política económica y modelo de desarrollo en América Latina: un análisis crítico. Países Andinos. Período 1980-2000*. Tesis Doctoral presentada para optar al Título de Doctora en Ciencias Económicas. Maracaibo, Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia.
- Rincón, Elita (2014). El giro hacia la ética en la formación del economista. *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XX, N° 2, pp. 371-383. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
- Rodríguez, Carlos (1997). *Grandes economistas*. Madrid, España. Ediciones Pirámide.
- Rodríguez, Carlos (2004). Estudio preliminar. En: Smith, Adam (2004), *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, España. Editorial Alianza. pp. 7-40.
- Rodríguez, Roberto (2007). Estudio preliminar. Una filosofía moral de la historia. En: Kant, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración? Barcelona, España. Editorial Alianza. pp. 7-70.
- Roll, Eric (2010). *Historia de las doctrinas económicas*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Sen, Amartya (1987). *Sobre ética y economía*. Madrid, España. Edi-

- torial Alianza.
- Sempértegui, Leonardo (2010). La importancia del liberalismo clásico para la supervivencia del Estado de Derecho. *Polémika*. Vol. 2, N° 4, pp. 118-123. Recuperado de: <https://revistas.usfq.edu.ec/index.php/polemika/article/view/362>.
- Smith, Adam (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Smith, Adam (1981). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Termes, Rafael (1992). Antropología del capitalismo. Un debate abierto. Barcelona, España. Printer Industria Gráfica. Recuperado de: <https://www.racmyp.es/docs/academicos/54/discurso/d68.pdf>.
- Testoni, Saffo (2002). Ilustración. En: Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (Dirs.). *Diccionario de política*. Ciudad de México, México. pp. 779-786.
- Trincado, Estrella (2003). *Crítica a la doctrina de la utilidad y revisión de las teorías de Hume, Smith y Bentham*. Memoria presentada para optar al grado de Doctor. Madrid, España. Departamento de Historia e Instituciones Económicas I. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4772/1/T26782.pdf>.
- Valencia, Germán (2011). _Teoría económica y formación del Estado nación: mercantilistas y liberalistas. *Ecos de Economía*. Año 15, N° 32, enero-junio, pp. 147-169. Recuperado de: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/ecos-economia/article/view/329>.
- Walras, Léon (1987). *Elementos de economía política pura (o Teoría de la riqueza social)*. Madrid, España. Editorial Alianza.

CAPÍTULO IV GLOBALIZACIÓN, RELACIONES INTERNACIONALES Y *ÉTICA MUNDIAL*. LOS APORTES DE HANS KÜNG, PETER SENGE Y JÜRGEN HABERMAS³

Introducción

El mundo contemporáneo caracterizado, entre otras cosas, por las tendencias de la globalización, la interdependencia y el aceleramiento de los contactos de todo tipo en el ámbito internacional, ha puesto en evidencia la creciente necesidad de entender, analizar y, sobre todo, evaluar no sólo la dinámica en sí de la sociedad internacional, sino los marcos explicativos a través de los cuales se busca dar cuenta de esa misma realidad (Palomo, 2012).

Autores como Kennedy (1993) con su obra *Hacia el siglo XXI*; Seara (1995) con *La hora decisi-*

3 Trabajo, inicialmente, realizado en el Seminario Doctoral “**Ética y convivencia en las relaciones internacionales**” dictado por el Dr. Víctor Martín, cursado por Educación Continua, Doctorado de Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, 2008. Mejorado y, originalmente, publicado como “Ética mundial y relaciones internacionales en el contexto de la globalización en *Información y Cooperación*. Año 6, N° 1, enero-junio, pp. 34-45, 2015, en la Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela.

va; Toffler (1990, 1994) con *Las guerras del futuro* y *El cambio de poder*; Huntington (1997) con *El choque de civilizaciones*; Ohmae (1997) con *El fin del Estado-nación*, entre muchos otros, señalan desde diferentes perspectivas los grandes desafíos que afrontará la población mundial en el presente siglo (González, 2006).

El final de la Guerra Fría (1947-1991), se tradujo en, al menos, tres cambios significativos para el mundo: primero, el colapso de ciertos regímenes, que supuso el fin de ciertas cosmovisiones como opción política; segundo, la modificación del balance cuantitativo y cualitativo de fuerzas entre las potencias estratégicas que produjo una situación caracterizada como unipolar; y, tercero, el surgimiento de nuevos procesos internacionales, entre los cuales el más notorio es, quizás, el de la globalización. Todos estos cambios no han significado la creación automática de un nuevo orden, idealmente, regido sólo por el derecho internacional (Benz, 2005). Pero es un hecho que las transformaciones caracterizan hoy el acontecer del mundo.

La globalización es, sin duda, un factor determinante en cualquier cuestión de nuestro tiempo y es, a su vez, un rasgo envolvente de la actual sociedad. Se puede afirmar, que la globalización es el acelerado e irreversible proceso de

unificación de la humanidad (Bestard, 2002). Es un mundo sin confines. Se empieza, sobre todo, a hablar intensamente de globalización cuando, a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, deja de existir el mundo bipolar (Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados-Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y sus aliados), cuyo símbolo era el muro de Berlín (López, 2005).

A finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, quedó diseñado un modelo de sociedad internacional, que no tiene nada que ver con todo lo que hemos conocido hasta ahora. A partir de la desaparición del sistema de bloques, y de la configuración del mundo entero como una sola unidad, ha aparecido una nueva dimensión de todos los problemas económicos y políticos (Bestard, 2003).

La globalización no dictamina el fin del Estado-nación o la muerte de la política, pero implica que la política no se fundamenta ni pueda fundamentarse sobre los Estados-nación. No se puede prever el futuro o saber cuáles serán los efectos finales de la globalización, pero se puede definir ahora el desafío central de la era global, repensando nuestros valores, nuestras instituciones y nuestra identidad de tal manera que la política pueda ser de verdad un medio eficaz para

las aspiraciones y las exigencias humanas (Scott, 2008). No es tiempo de pesimismo ni de falso optimismo. Lo que se impone es pensar de un modo nuevo. El marco ha cambiado. El contexto es otro radicalmente diferente. Lo que hoy se necesitan son soluciones eficaces para un mundo siempre interdependiente.

En este sentido, la globalización no es un agente, sino un proceso evolutivo o un desarrollo histórico, el cual hace referencia al período de tiempo en el que transcurren una serie de acontecimientos históricos que, por sus características, se considera que comparten el mismo conjunto de causas. Por lo tanto, no es la globalización quien actúa, sino una serie de actores internacionales o nacionales que interactúan entre sí originando los fenómenos que componen el sistema internacional actual; es decir, es un período de tiempo que se ha denominado globalización (Palomo, 2012).

El presente capítulo tiene como propósito establecer la vinculación entre lo que se ha denominado la búsqueda de una ética mundial en el espacio de las relaciones internacionales dentro de un nuevo contexto: la nueva era de la globalización. El artículo está estructurado en cuatro partes. En la primera parte, se estudia la globalización como sistema y proceso. La segunda parte está referida a la problemática y paradigmas

de las relaciones internacionales. La tercera parte trata sobre la ética en el capitalismo. Y en la cuarta parte, se plantea los nuevos señalamientos sobre una ética mundial.

1. La globalización como sistema y proceso

Para un mejor entendimiento de la globalización o, para hablar con mayor precisión, de la ola contemporánea o postmoderna de la globalización, no es suficiente identificar las características de la misma. Se requiere, igualmente, entender, tal y como lo explica Friedman (1999), que la globalización no es un fenómeno, ni una tendencia pasajera, sino que se trata, en la actualidad de un *sistema* internacional envolvente, que está condicionando las políticas domésticas de cada país y las relaciones internacionales de, prácticamente todas las naciones del planeta. Igualmente, la globalización puede conceptualizarse como un *proceso*; por lo que no luce desatinado hablar de la globalización como proceso y sistema (Moreno, 2001).

1.1. Ubicación histórica de la globalización: tres olas de la globalización

De acuerdo con López (2001), la globalización es un fenómeno, cualitativamente, nuevo que se hace posible a partir de la coincidencia en el tiempo de tres procesos interdependientes con su propia lógica interna:

1) La crisis y derrumbe del *socialismo real*, con la caída del muro de Berlín en 1989 y el derrumbe del modelo soviético a comienzos de la década de los noventa del siglo XX.

2) El desarrollo vertiginoso de las *nuevas tecnologías de la información y de la comunicación* (era de la información) con la introducción de Internet.

3) El *neoliberalismo*, con la desaparición del Estado de Bienestar.

No obstante, lo anterior, Robertson (2003) señala que la idea de globalización no es un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), y menos aún un proceso de cambio desencadenado tras el fin de la Guerra Fría (1947-1991). Hay que admitir que, sin duda, la globalización es hoy día para todo el mundo el término de moda. No alcanzó nunca esta popularidad en el siglo XIX y menos aún antes.

En este sentido, Robertson (2003) señala que la globalización se refiere al hecho de que las interrelaciones entre seres humanos han adquirido proporciones globales y se han transformado en dicho proceso. Los orígenes de la globalización hay que buscarlos de hecho en las interrelaciones, lentamente, trabadas por los seres humanos desde los tiempos remotos, y en la progresiva globalización de éstas.

Para comprender la globalización, por consiguiente, hay que comprender su dimensión

histórica. Para Robertson (2003), la humanidad ha atravesado tres oleadas distintivas de la interconectividad, que dan como resultado las tres olas de la globalización que el autor distingue: la primera, a partir de 1500, tuvo por eje la globalización del comercio regional; la segunda, de 1800 en adelante, tuvo como ímpetu en la industrialización; la tercera, fue el resultado de la construcción de un orden mundial a partir de 1945.

Cada una de las oleadas dio comienzo con un acontecimiento —a veces una guerra— que le permitió crecer como fuerza global para el cambio. Cada una de las oleadas produjo nuevas interrelaciones y generó nuevas sinergias que a su vez desembocaron en su propia transformación. Ninguna de estas oleadas ha sido alumbrada en un solo país, aunque en ocasiones algunos países hegemónicos o aspirantes a la hegemonía han intentado monopolizarlas en beneficio propio. Ninguna oleada ha sido el producto de una sola civilización o una cultura en solitario. Las oleadas engloban muchas culturas; permiten que éstas interactúen entre sí, aunque no, necesariamente, en términos de igualdad.

1.2. Definición de globalización

De acuerdo con Bestard (2003), el concepto de globalización es pluridimensional; se está empleando cada vez más a todos los niveles de la

interacción humana y en todos los ambientes: económicos, financieros, políticos, sociales, culturales, y es una de las connotaciones que más definen y caracterizan la vida social actual, en el mundo entero.

El término globalización se deriva del latín «globus» que significa globo o esfera y se emplea, actualmente, para describir procesos a escala mundial (Morales y Leal, 2004). Es posible que esta nueva creación lingüística lleve a los optimistas a suponer que se trata de una variante de la «sociedad multicultural» o de una promesa de una edad dorada de la tolerancia y el bienestar económico para todos. Para los pesimistas, la globalización significa pérdida de culturas e identidades y es una amenaza para la economía mundial.

1.2.1. La globalización como sistema

La globalización representa un nuevo sistema y orden internacional. Según Maza (1994), la globalización es una etapa superior del desarrollo del capitalismo. Este desarrollo ha atravesado varias etapas, según Maza (1994):

1) *Etapas de desarrollo nacional*: se refiere al nacimiento de los Estados nacionales.

2) *Etapas de la internacionalización*: está relacionada con la economía de las naciones.

3) *Etapas de la transnacionalización*: se refiere a las grandes estructuras más allá de las fronteras nacionales.

4) *Etapas de la globalización*: está relacionada con el mundo como un espacio abierto, el mundo como una totalidad, el mundo como el escenario para un juego estratégico en el cual se abstraen las fronteras y los intereses nacionales, y todo se constituye en el juego de las grandes fuerzas del mercado mundial.

Esta etapa de la globalización corresponde al *neoliberalismo* (Fair, 2008). Se trata de un sistema u orden internacional envolvente que está condicionando las políticas domésticas de cada país, y las relaciones internacionales de, prácticamente, todas las naciones del planeta. Se caracteriza por abatir las fronteras nacionales, no al proteccionismo, no a la preferencia del mercado interno, no a la planificación nacional, no a la regulación de la inversión extranjera, no a la soberanía monetaria nacional; y, por consiguiente, apertura indiscriminada a la movilización de factores, mercancías, capitales, es decir, adscripción incondicional a los cambios emergentes de los centros mundiales de desarrollo.

El proceso de la globalización resulta ser un fenómeno histórico consustancial al capitalismo; mientras que, el neoliberalismo, es un proyecto político impulsado por agentes sociales, ideólogos, intelectuales y dirigentes políticos con identidad precisa, pertenecientes, o al servicio, de las clases sociales propietarias del capital en sus diversas formas (Uribe, 2018).

En este sentido, la globalización no sólo significa homogeneización del modo de producción en el mundo, sino también uniformidad cultural, donde los patrones de comportamiento, los valores, las necesidades, los gustos, los hábitos, todo se mundializa; ya no hay lugar para los valores tradicionales, para los valores que identifican a un pueblo, los valores en que se fundamentan la existencia de una nación, sino que hay lugar para la universalización, pero que no resulta del consenso, sino de la imposición de los centros mundiales del poder económico.

A fines del siglo XX se da la simbiosis del neoliberalismo y de la globalización. Esta integración no es historia nueva: el liberalismo de mercado del siglo XIX se desarrolló sobre las fuerzas motrices de la revolución industrial. El neoliberalismo de fines del siglo XX se fortaleció por medio de la simbiosis con la impetuosa revolución tecnológica, que el economista y teólogo alemán Frank Hinkelammert (1931-2023) describió como el huracán de la globalización (Ibisate, 1998).

El neoliberalismo cobra fuerza, no sólo en razón de la desintegración política y descomposición económica de los socialismos reales, sino porque se fundamenta en las fuerzas motrices de la nueva revolución tecnológica. Por su parte, el mecanismo de funcionamiento de esta reconver-

sión productiva se acomoda a las pautas y normas de la economía de mercado, una vez desaparecidos aquellos socialismos reales. Esta simbiosis crea el imperialismo teórico y práctico del neoliberalismo.

1.2.2. La globalización como proceso

De acuerdo con Rodner (2000), la globalización es el proceso dinámico de interconexión comercial, financiera, cultural, política, religiosa o tecnológica, que se está produciendo en todos los habitantes del mundo. El proceso de globalización crea una mayor dependencia global. La globalización es un proceso que anula y deja sin efecto la importancia de las distancias en el espacio y las divisiones territoriales, produciendo una especie de reorganización de tiempo, distancia y espacio en las relaciones globales (Giddens, 1994).

Este proceso de interconexión tiene extensión global, en el sentido que puede alcanzar a todos los habitantes y a todos los países del mundo. El término global debe entenderse como involucrando no solamente a países como entes soberanos, sino, igualmente, en forma directa a los individuos (Fazio, 1998). El movimiento no es internacional, es decir, comunicación entre nacionales, sino un movimiento global, comunicación entre los habitantes del mundo.

La globalización no es un estado fijo, por el contrario, constituye un proceso dinámico que

cambia día tras día en su extensión y alcance. En forma abstracta, la globalización se puede definir como el proceso de interconexión total en el espacio global (Rodner, 2000).

1.3. Clases de globalización

La globalización constituye un fenómeno complejo, que va más allá de la economía y tiene impactos de manera directa en aspectos fundamentales de la vida de las naciones, tales como: la cultura, la educación, la política y, en general, las visiones del mundo contemporáneo (Mesino, 2009). Según González (2003), el carácter poliédrico de la globalización permite hablar de ella desde muy diferentes perspectivas e, incluso, aludir a diferentes clases de globalización: económica, financiera, cultural, ecológica, ideológica, tecnológica, entre otras.

1.3.1. Globalización económica

Ésta es, sin duda, la más estudiada y a la que se le ha otorgado un protagonismo mayor. En virtud de esta globalización se ha creado una economía virtual de corrientes monetarias transnacionales dependientes en gran medida de los sistemas informáticos y de la información general y a cuyo desarrollo ha contribuido de forma inequívoca la deslocalización de los factores de producción, permitiendo el reparto de los procesos de trabajo a lo largo de todo el globo (González, 2003).

La globalización a partir de la influencia de la dimensión económica se origina del comercio internacional y se fue expandiendo hasta producir la movilidad de los factores de producción en el mundo, redimensionando la distribución geopolítica de los factores de producción en el mundo (Flores, 2016). La literatura da cuenta de ello, sin embargo, existen estudios que han marcado la diferencia por su contribución ya sea por el enfoque o por la novedosa forma de abordar su estudio que, aunque tienen preponderancia económica no dejan de considerar las variables sociales, políticas y tecnológicas.

1.3.2. Globalización financiera

Guarda una estrecha relación con la anterior, a la que estimula y ayuda. Alude a la transformación del sistema financiero internacional provocada por la supresión de las fronteras nacionales en relación a la circulación de los capitales, así como por la descompartimentación de los mercados financieros. Se detecta porque, en la actualidad, las transacciones financieras tienen más importancia que las, estrictamente, productivas. Esta globalización ha sido consecuencia de la generalización de las políticas de liberalización y desregulación, así como de los masivos procesos de privatización (González, 2003).

Partiendo de los años ochenta del siglo pasado las nuevas tecnologías favorecieron un pro-

ceso continuo de interdependencia financiera entre países, acompañado de una política de apertura financiera, donde los flujos internacionales de capital se incrementaron notablemente. En particular, la literatura sostiene que después del año 1987 la mayor parte de los países liberaron su cuenta de capital, iniciándose el periodo de mayor esplendor de la globalización financiera (Tovar, 2011).

1.3.3. Globalización cultural

Se detecta como consecuencia de la tendencia creciente a la homogeneidad cultural (la denominada “cultura de la hamburguesa” es sólo un ejemplo de ello) de modo que el castigo para quienes no adoptan esta cultura globalizada es la negación del acceso a los supuestos beneficios económicos que genera el fenómeno globalizador (González, 2003).

Esto significa que, el fenómeno de la globalización ha pronunciado las interacciones de todo orden, generando espacios para nuevos conocimientos y propiciando una tendencia hacia la homogeneización de la cultura y los valores, lo cual origina incertidumbre sobre el advenimiento de una sociedad mundializada, donde parece estar en riesgo, tanto la diversidad cultural como el arraigo por la fenomenología local y regional (Mesino, 2009).

1.3.4. Globalización ecológica

Los problemas medio-ambientales han adquirido una dimensión global en la medida en que

pueden derivarse de las acciones de los ricos, pero también como consecuencia de la pobreza o de la utilización de armas de destrucción masiva, propiciando la aparición de una sociedad de riesgo mundial (González, 2003). En las reflexiones sobre el desarrollo y el medio ambiente, la variable globalización es considerablemente relevante en varios aspectos, como también la referencia a los plazos, corto o largo, en que se mueve el discurso.

En un mundo globalizado la progresiva facilidad comunicativa, el abaratamiento de las comunicaciones y los transportes y la apertura de los mercados, que lleva adjunto el fenómeno, constituyen factores causantes de la aceleración de los procesos económicos, producción, distribución y comercialización y, en este sentido, la globalización ha favorecido el crecimiento económico de muchos países, lo que genera un aumento de la “presión humana sobre los recursos naturales”, originando un mayor deterioro medioambiental (Méndez, 2007, p. 14).

1.3.5. Globalización ideológica o de valores

Consiste en la generalización de unos principios éticos comunes a nivel mundial, cuya manifestación más cabal son las declaraciones sobre los derechos humanos de toda índole (civil, política, económica, social y cultural). Unos y otros permiten garantizar la autonomía del individuo frente al Estado y su participación en las decisiones públicas (González, 2003).

Además, se funden en las ideas neoliberales que no sólo destacan el protagonismo del individuo y el papel limitando del Estado, sino el valor del mercado libre. Como resultado de este proceso, se produce una concentración de riquezas en manos de quienes son dueños del capital, que, además, no tienen patria, beneficiando a un grupo de oligarcas con trascendencia planetaria.

1.3.6. Globalización tecnológica o tecno-globalización

Esta globalización supone la internacionalización de las actividades de investigación y de desarrollo tecnológico. La globalización se ha intensificado a escala mundial apoyada en la revolución tecnológica productiva en la microelectrónica, robótica, biotecnología, reciclaje, reingeniería, procesamiento de datos e informática (Jiménez, 2013). Por consiguiente, la globalización está frecuentemente asociada con el crecimiento de nuevas tecnologías y la sociedad de la información, como también con el ocaso de los conceptos y mecanismos tradicionales relacionados con la idea de una soberanía nacional (Fischman y Stromquist, 2004).

La globalización es el poder creciente de las corporaciones transnacionales que llevan sus fábricas, servicios y empleos a lugares distantes donde el trabajo es menos costoso y los sindicatos débiles. La imparable

expansión de la tecnología demanda una mayor necesidad por una fuerza laboral mejor preparada que nunca antes, pero esto se encuentra dentro de un contexto en el cual los inversionistas buscan hacer máximas ganancias y minimizar los riesgos financieros.

1.4. Características de la globalización

Siguiendo a Rodner (2000), el proceso de la globalización presenta las siguientes características:

a) Proceso dinámico de interconexión múltiple

La globalización es un proceso complejo, constituido por estados sucesivos: dado que el proceso de globalización es dinámico; la globalización hoy será diferente a la de mañana. El carácter dinámico del proceso hace difícil proyectar todos sus alcances. Es un proceso de interacción mejor representado en el sistema de intercomunicación que se produce a través de la red de Internet. La interconexión es compleja y abarca redes que cubren relaciones múltiples.

b) Es un fenómeno no internacional

Abarca todos los habitantes del mundo y no es exclusivamente un fenómeno internacional, en el sentido de que abarca ciertas y determinadas naciones del mundo. El alcance de la globalización, sin embargo, es desigual en los diferentes países y en todos los ámbitos que abarca.

c) Es una nueva visión del mundo: es nacionalismo planetario

Es la percepción de que el mundo es uno solo y que nuestra pertenencia no es a un país determinado sino a todo nuestro planeta.

d) Es producto de la iniciativa privada

El proceso de globalizaciones se le atribuye inicialmente al movimiento de las compañías multinacionales, que comienza después de la Segunda Guerra Mundial.

e) Implica pérdida de soberanía

Con la participación de las personas, el rol de los Estados soberanos en el proceso de globalización queda reducido. La globalización afecta la capacidad de los Estados soberanos para dictar reglas o normas de conducta.

f) No es una ideología

La globalización no constituye, ni una doctrina política (ideas políticas), ni una ideología (creencias y valores), ni mucho menos un dogma (principios ciertos y una verdad irrefutable)

g) Globalización versus globalismo

El globalismo significa que los mercados mundiales eliminan o suplantán la acción política, o sea una ideología del dominio a través de los mercados. Este enfoque reduce el carácter multidimensional de la globalización, a una discusión exclusivamente económica, concebida en forma lineal. Bajo esta visión del globalismo, todas las otras dimensiones quedan reducidas a un efecto del mercado. La globalización, a diferencia del globalismo, no es un paso para la eliminación del Estado soberano, sino la interconexión global de la totalidad de las relacio-

nes sociales de todos los habitantes del mundo, o sea la visión del proceso multidimensional. En este sentido, la globalidad significa que, de ahora en adelante, nada que pueda suceder en nuestro planeta se ve como un evento local.

1.5. Cambios y tendencias básicas de la globalización

La tercera ola de la globalización tiene auge después de la Guerra Fría (1947-1991) y con el impulso de la Revolución Tecnológica se ha acelerado la nueva globalización y está generando grandes transformaciones en la visión y gestión de los negocios, dentro de una nueva dinámica económica. Igualmente, ese desarrollo tecnológico, en el ámbito de la informática y de las telecomunicaciones, propicia cambios radicales de las instituciones, por lo que ya se habla de la empresa virtual y de los sistemas educativos virtuales. De allí que se plantea la configuración de la llamada sociedad del conocimiento (Moreno, 2001).

1.5.1. La revolución tecnológica

Empezó a acentuarse a partir de la década de los años 60 del siglo XX al ritmo de sorprendentes innovaciones surgidas en todos los ámbitos del quehacer humano, especialmente en el campo de las telecomunicaciones, la informática y el transporte. Fue entonces cuando el visionario académico canadiense Marshall McLuhan predi-

jo en su obra el advenimiento de la “La Aldea Global” (McLuhan y Powers, 1996).

La cuarta revolución tecnológica, o la revolución de la información, generó una serie de transformaciones que han impactado tanto a la sociedad como a la organización del Estado (Becerra *et al.*, 2019). Lo anterior, aunado a los procesos generados a partir de la globalización, presionó la reestructuración del Estado hacia estructuras flexibles de administración. Estas transformaciones se dan en el marco de una sociedad interconectada, donde se produce un permanente flujo de información.

1.5.2. La competitividad

La globalización apunta hacia la configuración de un nuevo orden mundial, de una nueva revolución industrial y de un mundo multipolar; con mercados globales configurándose mediante la estructuración de grandes bloques económicos, que están impulsando la mundialización de la economía (Moreno, 2001).

La globalización, al impulso de la revolución tecnológica está configurando un esquema de ventajas comparativas radicalmente diferentes a las que sustentarán el desarrollo de los países avanzados en décadas pasadas. Ya no son las materias primas, ni la ubicación geográfica, los factores claves del crecimiento económico. Las ventajas competitivas en la sociedad global del si-

glo XXI, están representadas en el conocimiento y en las capacidades o habilidades para enfrentar esa sociedad cada vez más productiva y competitiva (Thurow, 1996).

1.5.3. Nuevo paradigma económico: la nueva economía

Al ritmo de las innovaciones, especialmente en el campo de la informática y como componente importante de la mundialización de la economía, los procesos económicos y los negocios en general están experimentando transformaciones espectaculares, dentro de los que se llama ciber-economía o economía digital (Tapscott, 1997). En este contexto, a través de Internet y la red electrónica global, dan cabida al desarrollo masivo de organizaciones virtuales: comercio electrónico, banca electrónica, instituciones educativas virtuales.

En la rápida evolución de la nueva economía fundamentalmente en las teorías del libre mercado o del neoliberalismo o “liberalismo salvaje”, se concibe a los negocios privados liberados de todo control gubernamental, sin regulaciones y sin restricciones. Esto es lo que se ha denominado turbo-capitalismo o capitalismo de libre mercado (Luttwak, 2000).

Este estilo de fundamentalismo del mercado se estima que generará una economía dinámica y expansiva, creadora de riqueza. Pero con un

enfoque concentrado fundamentalmente en el objetivo de generación y acumulación de riqueza, sin ninguna preocupación por la distribución de la misma. Los ganadores del proceso son minorías privilegiadas, protagonistas de estos cambios. Los perdedores del proceso son las grandes mayorías depauperadas (Moreno, 2001)

1.5.4. De la sociedad de la información a la sociedad del conocimiento

La sociedad de la información es producto inmediato de la revolución tecnológica en el campo informático y de las telecomunicaciones impulsadas por: el microchip, la computadora, el asistente digital inteligente o “pico computer” (Dormido, 1998). Las trascendentales transformaciones que se están viviendo en el proceso económico reflejan la transición de la economía de la información a la economía basada en el conocimiento. La economía del conocimiento implica la aplicación y uso productivo de la información. La economía del conocimiento es una etapa de mayor desarrollo y alcance que la de la economía de información.

Como producto de la revolución tecnológica, del aceleramiento del proceso de globalización, cuyo combustible fundamental en la tendencia actual es la productividad, del surgimiento de la ciber-economía y del turbo-capitalismo, y final-

mente como etapa posterior a la sociedad y/o economía de la información que todos estos cambios han venido propiciando, se está configurando igualmente la sociedad del conocimiento, en donde ya empiezan a reflejarse los factores negativos: desempleo y marginalidad, y crisis social, política y ecológica (Moreno, 2001). En un modelo económico basado en la información y el conocimiento, el ciudadano sólo podrá subsistir si es capaz de incrementar su capacidad de aprendizaje, al ritmo de estos cambios, como única fórmula para mantener o mejorar su poder adquisitivo.

La sociedad y/o economía del conocimiento representa la tercera de las tres etapas de cambios trascendentales que ha vivido la humanidad hasta el presente (Moreno, 2001). En la primera etapa o etapa agrícola, la tierra y el trabajo manual constituían los factores de producción. Las máquinas fueron el factor fundamental de cambio en la segunda etapa, la de la revolución industrial. En esta tercera etapa, la creación y aplicación de los conocimientos son los factores fundamentales del desarrollo y son los elementos claves para lograr la competitividad.

2. Problemática y paradigmas de las relaciones internacionales

Las relaciones internacionales se originaron, como disciplina académica, en el viejo

continente. Sin duda alguna los estudios de relaciones internacionales nacen, como disciplina académica, en Gran Bretaña, formalmente como una consecuencia del terrible trauma que había provocado en la sociedad europea la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y, en sustancia, por la necesidad de la elite inglesa de reflexionar sobre el cómo detener el notorio declive del poder británico que había necesitado, para derrotar al desafiante imperio alemán, de la imprescindible participación de los Estados Unidos de Norteamérica, en la Gran Guerra (Gullo, 2018).

Es, precisamente, entonces, al final de la Primera Guerra Mundial, que las relaciones internacionales nacen como disciplina científica autónoma. La primera cátedra de relaciones internacionales se creó en Aberystwyth en el país de Gales, en 1919, siendo su profesor titular Sir Alfred Eckhard Zimmermann. Al poco tiempo Oxford y la London School of Economics (LSE) crean sus respectivas cátedras de relaciones internacionales.

2.1. Problemática de las relaciones internacionales

El nacimiento de las relaciones internacionales como disciplina está ligada a una preocupación: la existencia de guerras entre Estados. Preocupación que en el siglo XX alcanza un nivel elevado a partir de la experiencia de las dos gue-

rras mundiales y, sobre todo, con la aparición de las armas nucleares.

La consideración de las relaciones internacionales como ciencia, de acuerdo con Del Arenal (1994), “que se ocupa de estudiar la realidad y los problemas internacionales constituye un fenómeno muy reciente, por cuanto se inicia en los países anglosajones en el período entre las dos guerras mundiales” (p. 15).

Ello no significa, como es lógico, que no se haya investigado científicamente con anterioridad sobre la realidad internacional, tratando de comprenderla e interpretarla, pues, dejando al margen aportaciones más antiguas, ello se ha venido haciendo desde la perspectiva particular, sobre todo del derecho internacional y de la historia diplomática.

Antes de 1914, el fenómeno de la guerra había sido tratado por filósofos, historiadores, juristas e incluso estadistas y diplomáticos. Los intentos de teorizar sobre las relaciones interestatales o su equivalente en cada momento histórico, que en su nivel más agudo de conflicto llevan hasta la guerra, se remonta a Tucídides (460 a. C – 396 a. C).

Desde el historiador griego, el número de pensadores que han reflexionado sobre los problemas de la sociedad internacional, con la guerra

como preocupación central, es elevadísimo. Desde Dante Alighieri (1265-1321) hasta Immanuel Kant (1724-1804), pasando por David Hume (1711-1776) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), la lista sería larga (Barbe, 1989).

Si bien la aportación de estos pensadores ofrece un substrato filosófico-normativo para la actual disciplina, no se puede afirmar que aquélla constituya un conjunto sistemático de conocimientos, una auténtica *teoría internacional*. De ahí que Stanley Hoffmann (1959), distinga entre la antigua aportación de los filósofos de la política y la moderna disciplina, concluyendo que la teoría de las relaciones internacionales es nueva, si uno la toma en el sentido de estudio sistemático de fenómenos observables que intenta descubrir las variables principales, explicar el comportamiento y revelar los tipos característicos de relaciones entre unidades nacionales.

Lo anterior significa únicamente que sólo después de la Primera Guerra Mundial surge en el marco de las ciencias sociales una nueva disciplina que se enfrenta a la realidad y los problemas internacionales desde una óptica y con unos planteamientos que pretenden ser globales y no particulares o parciales. El replanteamiento de los estudios internacionales se ve favorecido por el desarrollo que en ese mismo período conocen

las ciencias sociales en general y la ciencia política y la sociología en especial.

Los factores que, según Barbe (1989), que guiarán el nacimiento y posterior desarrollo de las relaciones internacionales como disciplina científica son tres: el cambio de la propia realidad internacional, el paradigma que guía el estudio y el avance de las ciencias sociales.

Esta evolución y cambio de la sociedad internacional y de la noción y realidad misma de gran potencia, que está en el origen y desarrollo de las relaciones internacionales como ciencia, se ha materializado en dos grandes y fundamentales procesos de cambio, todavía abiertos en muchos de sus aspectos, cada uno de los cuales contiene en su seno toda una serie de dinámicas y procesos de cambios parciales, más o menos importantes en la configuración de ese proceso fundamental señalado.

Estos dos grandes procesos de cambio son, por un lado, el paso de la sociedad internacional a la sociedad mundial y, por otro, el paso del conflicto a la cooperación (Del Arenal, 1994).

2.1.1. De la sociedad internacional a la sociedad mundial

Este gran paso, todavía abierto, de una sociedad internacional a una sociedad mundial se puede sintetizar en toda una gran dinámica y factores de cambio en íntima relación y depen-

dencia, como son, entre otros, la *universalización* y *globalización* de la sociedad internacional, a través de un proceso mediante el cual se ha pasado de un mundo de sociedades internacionales particulares o regionales, más o menos aisladas o en contacto entre sí, a un mundo en el que se puede afirmar la existencia, por primera vez en la historia, de una sociedad internacional universal o planetaria.

2.1.2. Del conflicto internacional a la cooperación internacional

Frente al conflicto traducido en violencia que en el pasado fue la vía normal de solución de los problemas, y que todavía no ha desaparecido, se intensifica la cooperación en todos los campos, cambiándose una de las características tradicionales más significativas de la sociedad internacional. Ello es producto, por un lado, del progreso del multilateralismo frente al bilateralismo y, por otro, al crecimiento de la importancia de la llamada tradicionalmente *low politics*, que hace referencia a las cuestiones económicas y científico-técnicas, frente a la también denominada tradicionalmente *high politics*, que se refiere a las cuestiones políticas y estratégicas. Los cambios que ello provoca se expresan, a su vez, en las relaciones Este-Oeste y Norte-Sur, así como el progreso en la solución pacífica de los conflictos internacionales.

2.2. Paradigmas de las relaciones internacionales

Las cuestiones epistemológicas en relaciones internacionales no se circunscriben única y exclusivamente a la problemática teórica. Si bien ésta forma parte central del debate actual, no se debe perder de vista que la misma se encuentra inmersa, implícitamente o explícitamente, en una temática aún más compleja; a saber, la cuestión paradigmática. Lo anterior significa que, aunque algunos especialistas trabajan problemas de carácter teórico, no siempre exploran en detalle su fundamento paradigmático, lo cual suele conducir a usos erráticos en el concepto de paradigma y, en consecuencia, de la formulación teórica que de él se deriva.

Si se considera lo anterior, la situación actual de la disciplina de relaciones internacionales desde la perspectiva epistemológica, se nos presenta, a simple vista como un caos en el que distintas formulaciones e interpretaciones se disputan la primacía explicativa de la realidad, llegando incluso a situaciones en las que la complementariedad entre ellas pareciera imposible.

Desde sus orígenes como disciplina social, el estudio de las relaciones internacionales se ha caracterizado por la presencia de diversas concepciones e interpretaciones en torno a lo que constituye su objeto de estudio. Es común escu-

char diversos foros que el estudio de las relaciones internacionales se halla en pleno *debate paradigmático* (Del Arenal, 1994).

La importancia de la reflexión paradigmática, en relaciones internacionales, y en los procesos de conocimiento en general, radica en el hecho básico de que los paradigmas orientan la investigación; proporcionan una visión del mundo a partir de la cual se puede ir estableciendo cierto orden al caos aparente en que se presenta la realidad; en este sentido, los paradigmas guían la construcción de teorías indicando los hechos o fenómenos significativos para ser explicados a partir de la teorización (González, 2006).

Siguiendo a Kuhn (2004), toda disciplina se desarrolla y construye al mismo tiempo a partir de visiones paradigmáticas, por lo tanto, se hace necesario identificar cuáles han sido los paradigmas que existen en las relaciones internacionales y cómo estos paradigmas han dominado las explicaciones en el área. Para Del Arenal (1994), existe un importante grupo de estudiosos de las relaciones internacionales que reconoce la existencia de tres paradigmas fundamentales en el área.

No obstante, entre ellos mismos existe una gran variedad de matices no sólo terminológicos, sino también respecto a las características más relevantes de cada una de las visiones que manejan,

lo cual se deriva del hecho de que, por paradigma se suele identificar una concepción, una perspectiva, un enfoque, un marco, una teoría o un método.

De acuerdo con González (2006), muchos autores reconocen la existencia de tres paradigmas centrales en relaciones internacionales, los cuales se denominan: clásico, tradicional o estatocéntrico; marxista o dependentista y el llamado científico o de la sociedad global o interdependentista.

2.2.1. Paradigma clásico

Los fundamentos de este paradigma hunden sus raíces en una larga corriente de pensamiento, que se remonta a Mencio (372 a. C – 289 a. C), Kautilya (375 a. C. – 283 a. C.) y Tucídides (460 a. C – 396 a. C). Este paradigma que ha dominado por más de trescientos años, es fruto directo de la teoría política y de la experiencia que se deriva, a partir del Renacimiento, de la afirmación del Estado como forma por excelencia de organización política y social, y de la teoría y de la experiencia que se origina de la constitución del siglo XVII de un sistema Europeo de Estados.

Su categórica configuración será producto, por otro lado, de la experiencia de los complejos años 30 del siglo XX y del período de “Guerra Fría”, que se inicia a partir de 1947. La concepción del realismo político, o del *power politics*, se pone de manifiesto en esos años en el campo de

las relaciones internacionales. El fundamento de este paradigma está basado en la teoría política y filosofía política que, como reflejo de una realidad que experimenta un proceso de concentración y secularización del poder a nivel de entidades políticas y de descentralización a nivel internacional, evoluciona a partir de la Edad Moderna, con el aporte de diversos filósofos políticos, entre ellos: Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Thomas Hobbes (1588-1679).

El paradigma tradicional o clásico brinda una visión de la sociedad internacional, que determina su interpretación, que se caracteriza por tres principios (Del Arenal, 1994):

1) Existe una estricta separación entre la política interna y la política internacional. Esta tiene su propia moral, en la que predominan los valores del poder y de la seguridad y en ella las motivaciones humanas no son relevantes.

2) Los Estados y los estadistas son los actores fundamentales de las relaciones internacionales. Los seres humanos sólo cuentan como miembros de un Estado. Las relaciones internacionales son y deben interpretarse como relaciones interestatales.

2.2.2. Paradigma marxista

El paradigma marxista, o también llamado de la dependencia, articula como sustrato filosó-

fico el pensamiento de Karl Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895). Asimismo, contribuyen de manera significativa de las aportaciones de Vladímir Ilich Uliánov (1870-1924), conocido como Lenin; John A. Hobson (1858-1940) y Rosa Luxemburgo (1871-1919), entre otros.

Este paradigma rompe con la visión tradicional de la sociedad internacional y proporciona una visión, de acuerdo con González (2006), más acorde con las realidades de la misma y proporciona un método de análisis capaz de aprehender aspectos sustantivos de los fenómenos internacionales, que las concepciones tradicionales son incapaces de realizar, de ahí que su importancia para la disciplina de relaciones internacionales es indudable, pues constituye una teoría que explica globalmente las *relaciones sociales internacionales*, sean éstas estatales o transnacionales.

Cabe destacar, respecto a esta visión, que entre los estudiosos existen dos perspectivas; por una parte quienes ven el paradigma en términos del marxismo clásico propiamente inspirado en Marx, y por otra, los llamados neomarxistas, que ubican este paradigma en una época más reciente, particularmente, a raíz de la importancia que se otorga a la problemática Norte-Sur, propia de la segunda mitad del siglo XX y en la que destacan autores como Raúl Prebisch (1901-1986), Andrés

Gunder Frank (1929-2005), Samir Amin (1931-2018), Theotonio Dos Santos (1936-2018), Fernando Cardoso (n. 1931), entre otros.

El paradigma marxista ofrece una visión de la sociedad internacional, que determina su interpretación, caracterizada por tres principios (Del Arenal, 1994):

1) La consideración del mundo como un único sistema económico, dominado por el capitalismo transnacional. La naturaleza del sistema internacional es, así, conflictiva, considerando que la causa de ello está en los intereses y en la naturaleza del propio sistema capitalista. La característica fundamental de este sistema mundial es la desigualdad económica global, y el intercambio desigual entre centro y periferia. La imagen del mundo es pesimista.

2) La unidad de análisis principal es, en consecuencia, el propio sistema capitalista mundial, pues todos los procesos y relaciones se producen en su seno y vienen determinados por ese sistema global. En este sentido, no es posible un cambio radical en las estructuras de un Estado sin que tenga lugar un cambio en el sistema global. No existe distinción entre la esfera estatal y la internacional.

3) La dinámica y los procesos del sistema se caracterizan en términos de conflicto, por un

lado y, sobre todo, de explotación y dominación, de creación continuada de dependencia entre el Norte y el Sur, entre centro y periferia, y, por otro, de lucha de los pueblos y clases oprimidos contra la explotación y dominación. La visión de las relaciones internacionales es un juego de suma cero, en el que siempre hay un ganador y un perdedor.

2.2.3. Paradigma de la sociedad global

El paradigma de la sociedad global, también llamado de la interdependencia o científico, esto último por el énfasis que da a las cuestiones metodológicas, se pone de moda en la década de 1970 a raíz de los crecientes y complejos vínculos que se dan en la sociedad internacional. Este paradigma propugna por una visión total e integradora del mundo, el cual se visualiza, progresivamente, más estrecho y en el que los fenómenos internacionales son cada vez más de carácter global, cuestionándose con esto las nociones clásicas de poder estatal, soberanía o incluso política interna.

En esta visión se da especial énfasis a las nociones de sociedad global, interdependencia, transnacionalidad; de hecho, se postula como guía de las investigaciones la consideración de múltiples actores y factores, superando con ellos las perspectivas estatocéntricas, etnocéntricas y todas aquellas que se circunscriben a una visión

unívoca de la realidad. Los promotores de esta visión incorporan en sus análisis variables prácticamente ignoradas con anterioridad tales como las cuestiones ecológicas, humanitarias, científicas, tecnológicas y culturales, entre otras más.

Las consecuencias más importantes de la adopción de este paradigma en relaciones internacionales, es el hecho de que se ha llevado a una redefinición y ampliación del campo de estudio y, por lo tanto, un replanteamiento de los modelos, categorías y conceptos con los que se analiza la realidad internacional, por lo que este paradigma implica una visión en la que la distinción entre lo interno y lo externo es relevada por el enfoque de lo transnacional; lo que conduce a un planteamiento en el que se pasa de una sociedad internacional a una mundial o universal ya no sólo conflictiva sino también cooperativa.

Este paradigma recurre de manera permanente a una noción que se ha convertido en categoría de análisis fundamental, y a referencia obligada para el estudio de la dinámica mundial. Esta categoría es la de *globalización* o mundialización. El paradigma de la sociedad global ofrece una visión de la sociedad internacional, que determina su interpretación, caracterizada por tres postulados (Del Arenal, 1994):

- 1) El mundo, como consecuencia del acelerado desarrollo social, económico, científico-téc-

nico y comunicacional, está caracterizado por el creciente fenómeno de la interdependencia y de la cooperación y se ha transformado en una sociedad mundial. Las relaciones internacionales no se corresponden, por tanto, con el modelo, exclusivamente, conflictivo (paradigma marxista) e interestatal (paradigma clásico), sino que responden a un modelo basado más en factores culturales, tecnológicos y económicos y no sólo políticos.

2) Uno de los cambios ha sido el debilitamiento del papel y significado del Estado, como entidad soberana y como estructura capaz de garantizar el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos, y la aparición de nuevos actores, tanto intergubernamentales como no gubernamentales, de las relaciones internacionales, que, por su acción transnacional, tienden a limitar aún más el margen de maniobra de los Estados. El sistema internacional ha perdido el carácter estatocéntrico.

3) Ha desaparecido la tradicional distinción y separación entre la esfera interna y la esfera internacional. El fenómeno de la interdependencia y la necesidad de atender a las demandas de desarrollo económico y social ha obligado al Estado a abrirse cada vez más al exterior, lo que ha acrecentado aún más esa interdependencia y restringido su margen de autonomía. Todo ello hace que ya no sea posible separar la política interna y

la política internacional y que el comportamiento internacional del Estado no pueda explicarse en términos, exclusivamente, políticos y militares.

3. Ética del capitalismo

En la sociedad occidental, la ética está referida a los principios o pautas que tienen relación con la conducta humana (De Zan, 2004). Es conocida, también, como moral, razón por la cual el estudio de estos principios y normas es llamado filosofía moral. Se ha de aclarar que cada cultura ha desarrollado un modelo moral-ético propio, y códigos que se relacionan con el tipo de ambiente que envuelve a la comunidad; su historia; su psicología; su grado de desarrollo tecnológico; así como muchos otros factores que influyen en la mentalidad y en la convivencia de los seres humanos (Moreno, 2010).

La ética se ocupa ante todo de aquellos valores, normas, principios que afectan a toda persona, en cuanto tal, sea cual fuere la comunidad política a la que pertenece, sea cual fuere el credo religioso al que se adscriben, sea cual fuere el sistema económico en que se encuadra su vida (Cortina, 2002).

En líneas generales, los filósofos procuraron determinar la bondad de la conducta humana, teniendo en cuenta dos grandes principios funda-

mentales: el primero, la conducta es buena en sí misma, lo que implica un valor final, deseable en sí mismo y no sólo como medio para alcanzar un fin; y, el segundo, la conducta es buena porque se adapta a un modelo moral concreto (Sarabia, 2001).

Se puede señalar, además, algunas otras líneas que sintetizan el desarrollo moral y que han predominado en algún momento histórico concreto o determinaron el comportamiento humano en algún contexto particular. Por consiguiente, la ética es el sistema moral por naturaleza, el cual juzga los actos del hombre y emite un juicio (Ortiz, 2016). La ética se basa en los actos en los cuales los hombres actúan haciendo uso de su libertad; es decir, la libertad se vuelve la base de la ética. Por tanto, sin libertad, no hay ética (Cortina, 2002).

Por otra parte, si se estudia el desarrollo moral-ético a través de la historia, se encuentra también tres modelos de conductas principales. Cada cultura o comunidad concreta lo ha considerado como el bien más elevado. Estos son: i) La *felicidad* o *placer*, ii) El *deber*, la *virtud* o la *obligación* y iii) La *perfección*, el más completo desarrollo de las potencialidades humanas (Camejo, 2005).

3.1. Werner Sombart y El burgués

Según el economista y sociólogo Alemán Werner Sombart (1863-1941), en su obra *El burgués*, publicada originalmente en 1913, destaca

que el capitalismo tiene su origen en los habitantes del burgo (Sombart, 1998). Fue en los burgos —después ciudades— donde se gestó la nueva imagen del hombre y del mundo que marcó el tránsito del medioevo a la modernidad y que formó de modo decisivo el *ethos* del capitalismo, a saber, la actividad económica, el libre mercado, la riqueza y la propiedad como ideales de vida (Blázquez, Devesa y Cano, 2002a).

El capitalismo es tanto un sistema económico como político, cuyas raíces arraigan en las ideas liberales (liberalismo económico) del siglo XIX, a saber, firme creencia en el progreso económico constante y asignación al Estado de las funciones de facilitar la producción, de mantener el orden social y proteger la propiedad privada (Serrano, 2018).

Desde una perspectiva ética, no ya el capitalismo feroz de la primera época, sino el más moderno neocapitalismo ha establecido un estilo de vida consistente en la idolatría del dinero, que permita al hombre conseguir todo un sistema de seguridad psicológica y social: comodidad, dicha, hedonismo de vida, posesión de cosas utilizables (Alvear, 2014).

Consecuentemente, el capitalismo origina un individualismo feroz, desprecia la justicia social y, más concretamente, la justicia distributiva, en cuanto que no respeta la aspiración de la persona a la igualdad y a la participación (Vegas, 2015). En cuanto ideología

del crecimiento cuantitativo constante, el capitalismo contribuye a agudizar la crisis ecológica, la escasez de energía y materia prima (Sabogal, 2014).

3.2. Max Weber y La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Para el sociólogo y economista alemán Max Weber (1864-1920) en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada originalmente en 1905, señala que el protestantismo fue quien concedió un sello claramente religioso al aspecto ético, en contraste con la tradición católica y su relación con el trabajo (Weber, 2001). En tal sentido, todo implica una exigencia moral; es decir, “el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que, por lo mismo, se convierte para él en el trabajo”. Igualmente, destaca Weber, que no se trata de la ética protestante ni el capitalismo en sí mismos, sino de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Para Weber (2001), el espíritu del capitalismo se resume en el lucro del dinero como valor más importante de la vida, el ejercicio del trabajo como fin, la racionalidad y la austeridad.

4. Hacia una ética mundial

De acuerdo con Blázquez, Devesa y Cano (2002b), se entiende por ética mundial “el conjunto de valores morales básicos —como el de so-

lidad, respeto a la vida, tolerancia, cuidado de la naturaleza, empeño por la paz, etc.— que sirvan para regular las relaciones entre todos los pueblos de la Tierra” (p. 204).

Cada vez son más las voces de personas e instituciones que, partiendo del constatable pluralismo ético, claman por una ética mundial. Las propuestas del teólogo católico Hans Küng desde comienzos de los años 90 del siglo pasado en torno a la necesidad de una ética mundial son retomados hoy desde diversas concepciones de la moral y de la ética (Hoyos, 2006).

4.1. Ética mundial en clave religiosa: Hans Küng

La mejor síntesis de la idea del teólogo y filósofo suizo Hans Küng (1928-2021) la expuso el mismo ante las Naciones Unidas el 7 de noviembre de 2001. Allí enfatizó lo siguiente: Lo primero es el principio de la humanidad, según el cual todo ser humano —hombre o mujer, blanco o de color, rico o pobre, joven o viejo— debe ser tratado humanamente. Esto se expresa más claramente en la “regla de oro” de la reciprocidad: lo que no quieras que te haga alguien, no lo hagas tampoco tú a ningún otro (Küng, 1998).

Estos principios se desarrollan en cuatro ámbitos de la vida y comprometen a toda persona, toda institución y toda nación (Küng, 1998):

- 1) Una cultura de la no violencia y del res-

peto por toda forma de vida.

2) Una cultura de la solidaridad y un ordenamiento económico justo.

3) Una cultura de la tolerancia y una vida auténtica.

4) Una cultura de la igualdad de derechos y de la cooperación entre hombres y mujeres.

La urgencia de una ética mundial se fundamenta en estas cuatro proposiciones (Küng, 1998):

1) No hay paz entre las naciones sin paz entre las religiones.

2) No hay paz entre las religiones sin diálogo entre ellas.

3) No hay sobrevivencia de nuestro globo en paz y justicia sin un nuevo paradigma de las relaciones internacionales sobre la base de estándares éticos globales.

4.2. Ética mundial en clave utilitarista: Peter Senge

El proyecto de ética mundial, no es una propuesta que sólo tiene sentido y validez desde una perspectiva religiosa. Esto lo demuestra la posición del filósofo utilitarista australiano Peter Senge (n. 1946), quien en su libro *Un solo mundo. Ética de la globalización*, se refiere expresamente a la propuesta de Küng (Senge, 2005). En efecto, no es muy diferente la idea de una ética de la globalización en una concepción utilitarista.

La propuesta de Senge (2005) en el libro mencionado, señala que en la medida en que las naciones del mundo se mueven más estrechamente entre ellas para abordar asuntos globales como el mercado y la justicia, en la misma medida nuestros líderes nacionales tienen que asumir una perspectiva mucho más amplia que la del autointerés nacional. La ética de la globalización exigiría coherencia entre los Estados en el cumplimiento de tareas mundiales en relación con el medio ambiente, con los derechos humanos y la lucha internacional contra la pobreza.

El problema ha sido planteado, con claridad meridiana, por Thomas Pogge en su libro *La pobreza del mundo y los derechos humanos* (Pogge, 2002). Ante la contradicción entre una serie de normas y de conductas morales, originadas especialmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y de una situación humana catastrófica, que parece intolerable desde el punto de vista moral, especialmente en países todavía en vía de desarrollo, plantea dos interrogantes (Pogge, 2002):

1) ¿Cómo es posible que persista la pobreza extrema de la mitad de la humanidad a pesar del enorme progreso económico y tecnológico, y a pesar de las normas y de los valores morales ilustrados de nuestra civilización occidental enormemente dominantes?

2) ¿Por qué nosotros, ciudadanos de los prósperos Estados occidentales, no hallamos moralmente preocupante, como mínimo, que un mundo enormemente dominado por nosotros y por nuestros valores proporcione unas posiciones de partida y unas oportunidades tan deficientes y tan inferiores a tantas personas?

Una filosofía intercultural, por más que profundice en la tolerancia, en el reconocimiento de las diversidades y las diferencias de toda índole, no tiene por qué renunciar a toda posibilidad de entendimiento con respecto a unos mínimos.

4.3. Ética mundial en clave discursiva: Jürgen Habermas

Para Hoyos (2006), las preguntas anteriores pueden responderse en una teoría comunicacional de la moral, en su articulación con la ética discursiva, la política deliberativa, la democracia participativa y su relación con la doctrina del derecho moderno y del Estado de derecho democrático. En este sentido, todo enfoque acerca de la justicia global y de los derechos humanos debe buscar responder a estos asuntos, de lo contrario es un enfoque abstracto, ideológico como conciencia falsa, que termina por legitimar un discurso y una democracia liberal fetiche. Una teoría discursiva del derecho y del Estado de derecho democrático es capaz de responder a esta problemática desde su base.

En efecto, el punto de partida de la *Teoría de la acción comunicativa* del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (n. 1929), es el de la comprensión de los contextos tanto desde el punto de vista de las diferencias culturales, como desde las sociales y económicas (Habermas, 2002). El enfoque comunicacional nos permite, además, analizar un sentido de política internacional basada más en el entendimiento mutuo, en el compromiso con los derechos humanos y en la cooperación, que en el temor y el vanguardismo.

Este enfoque dialogal implica darles todavía oportunidades a formas constitucionales de la relación entre los pueblos orientadas, precisamente, a solucionar los problemas vinculados con la idea de cosmopolitismo, de la justicia global y de un *ethos* mundial.

Reflexiones finales

Al hablar de ética y globalización no se puede obviar la fuerte conexión que existe entre la noción de desarrollo y la de globalización (Morin, 2002). Se puede considerar que el fenómeno de la globalización es un producto ocasionado por la aventura histórica de los países llamados desarrollados y que el proyecto de la globalización consiste en llevar a cabo un desarrollo federalizado.

Estamos en presencia, de manera cada vez más frecuente, de los debates sobre las ventanas

de oportunidad ofrecidas por los aspectos económicos, comerciales y financieros de la globalización y sobre los impactos negativos que la falta de gobernabilidad de este proceso, está provocando en las áreas sociales, ambientales y culturales. Con este contexto coexiste, sin embargo, un avance silencioso de una universalización de valores que se genera, consolida y expande a partir de la tarea del sistema de las Naciones Unidas (Artigas, 2001).

En esta era, marcada por la tercera ola de la globalización, los desafíos que enfrenta la humanidad son enormes en la medida en que está en juego la viabilidad de la misma dentro del largo plazo (Robertson, 2003). La depredación del ambiente, la desigualdad social, la inequidad, las brechas tecnológicas y otros factores, conducen hoy hacia diferencias jamás vistas y que pueden desembocar en procesos sociales violentos que necesita de compensación no sólo al interior de las naciones sino también entre las propias naciones.

En este sentido, se requiere ahora la tarea de asumir el reto de humanizar la globalización y este desafío que se vive en lo político, social, económico, laboral y ecológico está eminentemente vinculado a un carácter ético, en el entendido que la ética es el elemento que humaniza y racionaliza las relaciones entre las personas, las comunidades y las naciones (Camejo, 2005). Por consiguiente, la

sostenibilidad de la humanidad ahora depende de la racionalidad con la cual se encararan los dilemas morales emergentes de la situación actual y de la integridad con la cual se atiende su solución sobre la base de la equidad, la justicia y la igualdad.

Para Ocampo (2001), la globalización ha tornado evidente la necesidad de enfocar el concepto de bienes públicos globales y de apuntar hacia objetivos más amplios que garanticen la universalización de los valores y de una ética común. Los bienes públicos globales representan beneficios que son, fuertemente universales, en términos de países, pueblos y generaciones.

En este sentido, un mundo globalizado requiere una teoría de los bienes públicos globales para lograr objetivos cruciales como la estabilidad financiera, la seguridad humana o la sostenibilidad ambiental. Los valores o la ética de la globalización descansarían, por lo tanto, en aquellos bienes públicos globales como la paz, la equidad y la justicia internacional, cuya disponibilidad debe aumentarse a través de distintos instrumentos y mecanismos.

Referencias

Alvear, Julio (2014). Las nocivas tendencias del neocapitalismo: ¿economía liberal o economía social de mercado? *Revista Actualidad Jurídica*. N° 30, Julio, pp. 215-250. Recuperado de: <https://derecho.udd.cl/centro-justicia-constitucional/files/2015/08/Julio-Alvear.-Tendencias-nocivas-del-capitalismo.pdf>.

- Artigas, Carmen (2001). *El aporte de las Naciones Unidas a la globalización de la ética. Revisión de algunas oportunidades*. Santiago, Chile. Serie Políticas Sociales. División de Desarrollo Social. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6011/1/S019727_es.pdf.
- Barbe, Esther (1989). El estudio de las relaciones internacionales: ¿crisis o consolidación de una disciplina? *Revista de Estudios Políticos*. N° 65, julio- septiembre, pp. 173-196. Recuperado de: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPWE_065_169.pdf.
- Becerra, Jairo; Cotino, Lorenzo; León, Ivonne; Sánchez, Marco; Torres, Jheison y Velandia, John (2019). La cuarta revolución tecnológica: un nuevo paradigma de comprensión de la sociedad y el Estado más allá del Big Data e Internet. *JUS Público*. N° 25, pp. 15-37. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/213560839.pdf>.
- Benz, Wolfgang (2005). El fin de la Guerra Fría. Su significado para Europa y el Tercer Mundo. *Revista de Ciencia y Cultura*. N° 17, pp. 81-86. Recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n17/a11.pdf>.
- Bestard, Joan (2002). El fenómeno de la globalización: una reflexión introductoria. *Revista de Fomento Social*. N° 57, pp. 335-343. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=262326>.
- Bestard, Joan (2003). *Globalización, tercer mundo y solidaridad*. Madrid, España. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Blázquez, Feliciano; Devesa, Agustín y Cano, Mariano (2002a). Capitalismo. *Diccionario de términos éticos*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. pp. 76-78.
- Blázquez, Feliciano; Devesa, Agustín y Cano, Mariano (2002b). Ética mundial. *Diccionario de términos éticos*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. pp. 204-205.
- Camejo, Armando (2005). Ética y relaciones laborales en tiempos de globalización. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. N° 12, pp. 1-8. Recuperado de: http://www.revistafuturos.info/raw_text/raw_futuro17/etica_rl_global.pdf.
- Cortina, Adela (2002). Presentación. En: Adela Cortina (Dir.).

- 10 palabras clave en *Ética*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. pp. 9-16.
- Del Arenal, Celestino (1994). *Introducción a las relaciones internacionales*. Madrid, España. Editorial Tecnos. 3ra Edición.
- De Zan, Julio (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Uruguay, Montevideo. Fundación Konrad Adenauer. Recuperado de: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/23356.pdf>.
- Dormido, Sebastián (1998). Tecnologías de la información: reflexiones sobre el impacto social y humanístico. *Informática y Derecho: Revista de Derecho Informático*. Vol. I, N° 19-22, pp. 57-90. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=248199>.
- Fair, Hernán (2008). El sistema global neoliberal. *Polis Revista Latinoamericana*. N° 21, pp. 1-31. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/2935>.
- Fazio, Hugo (1998). La globalización: una aproximación desde la historia. *Historia Crítica*. N° 17, julio-diciembre, pp. 71-77. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81111329006>.
- Fischman, Gustavo y Stromquist, Nelly (2004). Impacto de la globalización en las universidades de los países del tercer mundo. *Uni-pluri/versidad*. Vol. 4, N° 1, pp. 41-56. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/12085>.
- Flores, María (2016). La globalización como fenómeno político, económico y social. *Orbis Revista Científica Electrónica de Ciencias Humanas*. Año 12, N° 34, pp. 26-41. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/709/70946593002.pdf>.
- Friedman, Thomas (1999). *Tradición versus innovación (The Lexus and the Olive Tree). Buscar el equilibrio en la era de la globalización*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Atlántida.
- González, Luz (2006). Modernidad y posmodernidad en relaciones internacionales: ¿Crisis paradigmática? En: Zeraqui, Zidani. *Los paradigmas de la posmodernidad*. Ciudad de México, México. Editorial Limusa. pp. 45-80.
- González, María (2003). La globalización. En: Rabanal, Nuria (Coord.). *El entorno económico actual*. Madrid, España. Editorial Thomson. pp. 5-42.
- Giddens, Anthony (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Gullo, Marcelo (2018). Los problemas básicos de las relacio-

- nes internacionales como disciplina de estudio. En: *Breviario de relaciones internacionales*. Ciudad de Córdoba, Argentina. Centro de Estudios Avanzados. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba. pp. 1-32. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/breviariorrii/article/view/20402/20026>.
- Habermas, Jürgen (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. Ciudad de México, México. Editorial Taurus.
- Hoffmann, Stanley (1959). International Relations: The Long Road to Theory. *World Politics*. Vol. 11, No. 3, Apr., pp. 346-377. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/2009198>.
- Hoyos, Guillermo (2006). *Ethos mundial: diálogo Intercultural en un mundo globalizado*. Bogotá, Colombia. Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR. Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de: http://www.universia.net.co/docentes/view-document/documento_310.html.
- Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Ibáñez, Francisco (1998). Neoliberalismo y globalización. *Revista ECA*. N° 600, pp. 893-908. Recuperado de: <http://www2.uca.edu.sv/publica/eca/600art1>.
- Jiménez, Armando (2013). Desarrollo tecnológico y su impacto en el proceso de globalización económica: retos y oportunidades para los países en desarrollo en el marco de la era del acceso. *Visión Gerencial*. N° 1, enero-junio, pp. 123-150. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/4655/465545895010.pdf>.
- Kennedy, Paul (1993). *Hacia el siglo XXI*. Madrid, España. Ediciones Plaza & Janés.
- Küng, Hans (2006). *Proyecto de ética mundial*. Madrid, España. Editorial Trotta.
- Kuhn, Thomas (2004, 1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- López, Francisco (2001). *Globalización y educación superior en América Latina y el Caribe*. Caracas, Venezuela. Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- López, Víctor (2005). El mundo unipolar y las contradiccio-

- nes y límites de la globalización. *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*. N° Vol. 1, No. 1, enero-junio, pp. 31-49. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/confines/v1n1/v1n1a2.pdf>.
- Luttwak, Edward (2000). *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la Globalización*. Barcelona, España. Editorial Crítica.
- Maza, Domingo (1994). *Cambio y transformación en América Latina*. Maracaibo, Venezuela. Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo. Vicerrectorado Académico. Universidad del Zulia.
- McLuhan, Marshall y Powers, Bruce (1996). *La aldea global. Transformaciones en la vida los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.
- Méndez, Luis (2007). Globalización y medio ambiente. *Revista INAFOCAM*. Año 1, N° 1, enero, pp. 23-41. Recuperado de: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/7555/1/mendez.pdf>.
- Mesino, Ledis (2009). La globalización económica y sus implicaciones socio-culturales en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XV, N° 1, enero-abril, pp. 126-138. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/280/28011674009.pdf>.
- Morales, Juan y Leal, Diego (2004). Algunas consideraciones sobre la globalización y el papel del Estado en el nuevo orden mundial. *Aldea Munda*. Año 8, N° 15. Recuperado de: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18148/1/juan_morales.pdf.
- Moreno, José (2001). *El tercer milenio y los nuevos desafíos de la educación. Del globalismo excluyente a la globalización compartida. América Latina y el Caso Venezolano*. Caracas, Venezuela. Editorial Panapo.
- Moreno, Pilar (2010) (Coord.). *Importancia de los valores para el ejercicio ético de la profesión*. Ciudad de México, México. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Recuperado de: https://www.uaeh.edu.mx/investigacion/icea/LI_SiInfoFin/Demet_Polo/importanciavalores.pdf.
- Morin, Edgar (2002). Ética y globalización. Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo. *La Sociedad Civil en Línea*. Recuperado de: <http://www.lasociedadcivil.org/doc/transcripcion-de-la-conferencia-plenaria-etica-y-globalizacion/>.

- Ocampo, José (2001). *Retomar la Agenda del Desarrollo*. Revista de la CEPAL. N° 74, agosto. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10747/074007019_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Ohmae, Kenichi (1997). *El fin del Estado-nación*. Santiago, Chile. Andrés Bello.
- Ortiz, Gustavo (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía*. N° 45, octubre, pp. 113-139. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/is/n45/1405-0218-is-45-00113.pdf>.
- Palomo, Aleksandro (2012). Apuntes teóricos para el estudio de la globalización desde la perspectiva de las relaciones internacionales. *CONfinés de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*. N° 16, agosto-diciembre, pp. 69-109. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/confines/v8n16/v8n16a4.pdf>.
- Pogge, Thomas (2002). *La pobreza del mundo y los derechos humanos*. Barcelona, España. Editorial Paidós.
- Robertson, Robbie (2003). *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Rodner, James-Otis (2000). *La globalización. Un proceso dinámico*. Caracas, Venezuela. Editorial Anauro.
- Sabogal, Julián (2014). El modo de producción capitalista, su actual crisis sistémica y una alternativa posible. *Sociedad y Economía*. N° 28, pp. 75-94. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/soec/n28/n28a05.pdf>.
- Sarabia, Silvana (2001). La enseñanza de la ética y la conducta humana. *Revista Médica Herediana*. Vol. 12, N° 1, pp. 23-31. Recuperado de: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rmh/v12n1/v12n1ce1.pdf>.
- Scott, David (2008). América Latina: estrategias para enfrentar los retos de la globalización. *Nueva Sociedad*. N° 214, marzo-abril, pp. 104-111. Recuperado de: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3512_1.pdf.
- Seara, Modesto (1995). *La hora decisiva*. Ciudad de México, México. Editorial Porrúa.
- Senge, Peter (2005). *Un solo mundo. Ética de la globalización*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Serrano, Clara (2018). *Capitalismo y sociedad: una lectura republicana de Karl Polanyi*. Tesis Doctoral. Madrid, España. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de

- Madrid. Recuperado de: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/47358/1/T39858.pdf>.
- Sombart, Werner (1998). *El burgués*. Madrid, España. Editorial Alianza.
- Tapscott, Don (1997). *La economía digital. Las nuevas oportunidades y peligros en un mundo empresarial y personal interconectado en red*. Bogotá, Colombia. McGraw-Hill Interamericana.
- Thurrow, Lester (1996). *El futuro del capitalismo. Cómo la economía de hoy determina el mundo de mañana*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Javier Vergara.
- Toffler, Alvin (1990). *El cambio de poder*. Madrid, España. Ediciones Plaza & Janés.
- Toffler, Alvin (1994). *Las guerras del futuro*. Madrid, España. Ediciones Plaza & Janés.
- Tovar, Edgar (2011). Consecuencias de la globalización financiera sobre la eficiencia del sistema financiero. *Revista Problemas del Desarrollo*. Vol. 42, N° 167, octubre-diciembre, pp. 147-174. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/prode/v42n167/v42n167a7.pdf>.
- Uribe, Patricia (2018). Globalización y neoliberalismo. *Con-Ciencia Boletín de la Escuela Preparatoria No. 3*. Vol. 5, N° 9. Recuperado de: <https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/prepa3/article/view/2856/2879>.
- Vegas, Antonio (2015, 6 noviembre). Justicia social y capitalismo. *Capitel*. Recuperado de: <https://capitel.humanitas.edu.mx/justicia-social-y-capitalismo/>.
- Weber, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, España. Editorial Alianza.

Elita Luisa Rincón Castillo

Economista (LUZ). Cursante de la Licenciatura de Filosofía, Plan Especial de Egresado (LUZ), Expecia Esta en Metodología de la Investigación (URU), Especialista en Gerencia de Empresa (LUZ). Magister en Economía: Mención Macroeconomía y Política Económica (LUZ), Magister en Planificación y Gerencia de Ciencia y Tecnología (LUZ), Magister en Ciencia Política y Derecho Público: Mención Ciencia Política (LUZ), Doctora en Ciencias Económicas (LUZ), Post-Doctora en Ciencias Humanas (LUZ). Diploma Superior en Estudios Latinoamericanos y Caribeños (CLACSO). Diploma Superior en Economía Política (CLACSO), Diploma Superior en Política y Gestión Editorial (CLACSO). Profesora Titular a Dedicación Exclusiva en la Escuela de Economía, Directora de la Escuela de Economía (2008-2010), Directora e Investigadora del Centro Socioeconómico del Petróleo y Energías Alternativas (CESPE, 2012-actual, Docente del Doctorado en Ciencias Económicas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FCES-LUZ), Coordinadora de la Cátedra Libre “América Latina y el Caribe” (2015-2019), Editora de la Revista Cuadernos Latinoamericanos (2019-actual) e Investigadora del Centro Experimental de

Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo” (CEELA), Vicerrectorado Académico (VAC), Universidad del Zulia (LUZ). Miembro de Número y actual Bibliotecaria (2021-2023) de la Academia de Ciencias Económicas del Estado Zulia (ACEEZ).

Ha participado en proyectos, programas y seminarios de investigación en el campo de la Economía, Macroeconomía y Política Económica; Estudios del Desarrollo; Ciencia, Tecnología e Innovación; Estudios Socioeconómicos del Petróleo y Energías Alternativas, Formación del Economista y de Investigadores; Ciencia Política, Filosofía Política, Ideologías y Teorías del Estado: Filosofía, Ética y Epistemología; Educación y Filosofía de la Educación, entre otros.

Correo: clitarincon@yahoo.com

Teléfono: +58 412-7515126

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5103-9875>

Google Académico: <https://scholar.google.es/citations?user=WbVS4ocAAAAJ&hl=es>

